

פתיחת הרמב"ן

...אתחיל לכתוב חידושים בפירוש התורה... שואל סליחה, מבקש מחילה וכפרה וכו'.

ממני, ואשר על כן פתח צנקשת "סליחה מחילה וכפרה" על ששולח יד לכחוש החיצור, והוא כעין ה"רשות" שנהגו הרבה מקדמוניו לכחוש בפתיחת חיבורם. ואע"פ שהדברים פשוטים רשמתי אותם מפני שראיתי בהערות רב שעוועל שלא עמד על הענין והיה נזק צנקשת סליחה זו על מה היא צאה, והעלה "שואל סליחה" שמה ישגה בהרחיקו פירוש מן הפירושים בספרות לא מכריעות, והיא השערה טפלה בעלמא, שאין רמז לזה בדבריו. ודי בזה שהדברים ברורים.

כוונת הרמב"ן שמתפלל ומבקש סליחה מחילה וכפרה מהש"ת על שהניי כמעט פנים לגשת לכחוש חידושים בפירוש התורה שהרי חכמתי קטנה ודעתי קלרה כנגד סתרי תורה יותר מקטנות בינת הנמלה כנגד גלגל העליון וכו', כאשר יראה הקורא בהמשך דבריו. ולצדק מסיק, כמשחל, "אצל מה אעשה ונפשי חשקה בתורה והיא בלתי כאלו אוכלת וכו'", "ר"ל ומה אעשה שאני יכול לשלוט ברוחי הדוחפת אותי לכחוש החיצור אף שידעתי שהמשימה הזאת שגגה

שאינן ביצת הנמלה כנגד גלגל העליון צעירה כאשר חכמתי קטנה ודעתי קצרה כנגד סתרי תורה וכו'. כאשר אמר הנביא... ונעים הזמירה, "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד" (תהלים קי"ט: צ"ו).

שהם דעת עליון, וראה נמורה נבוכים ח"א, פרק לב. וראיתי שגם בזה לא הבין הרב שעוועל מאי דקאמר הרמב"ן, שכתב בהערותיו, "יש לכוון לשון רבינו עם מה דאיתא בד"ר בענין הנמלה (ראה חכמה שיש בזה), ורבינו בעטנותו מדמה חכמתו לחכמה שיש בצינת הנמלה", ודבריו בלתי מוציאים. חדא שאין הרמב"ן מדבר על חכמת צינת הנמלה אלא על גודלו, וכלל אחת חכמה יש בצינת [ראה חולין ס"ד, ע"ב], וכי צינת נח מימר שירה היא, בתמיה, ובהקדמת ר' יעקב עמדין לפרק שירה, וגם, אם כדבריו, למה חפס הרמב"ן צריה המפורסמת בחכמתה, [אך אל נמלה על וראה דרכיה וחכם, משלי ו: ו] היה לו לחפס צריה הידועה לחסרת חכמה.

ואף שבהערה שלאחריו נראה כמבין כוונת הרמב"ן, אין הדבר כן בזה, ואולי שקיבל ההערה הראשונה מאחד מאנשי הצוות שלו, חקר המסייעים וכוחי הערות, והשניה, שהיא הצודקת קיבל משם, ולא הרגיש שהשני פוסל הראשון, והכניס שניהם.

כוונת הרמב"ן שהמרחק שבין דעתו וחכמתו לסתרי תורה הוא יותר גדול ויותר מופלג מהריחוק שבין גודל צינת הנמלה לגודל גלגל העליון, ותפס שני צדדים אלו שהאחד הוא הכי קטן במעשה בראשית שכמעט אי אפשר לבחון אותה אלא בעל ראייה מעולה באור צהיר, והשני הוא הכי גדול בכל היצור. והרמב"ן מנמק המרחק בין דעתו לסתרי תורה במאמר דוד, לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד. פירוש, שחכמתו ודעתו הן בעלת תכלה וקץ, אצל חורת ה', שהיא דעת עליון, רחבה מאד, ר"ל אין סוף וקץ לאורכה ורחבה כאשר הצורה עצמו היא אין-סוף.

ובזה מתאים הדמיון לצינת הנמלה וגלגל העליון, שאף שהמרחק שביניהם מבהיל כח הדמיון, עכ"ל שניהם לכל הפחות צריאות של תכלה וקץ, בעלי גוש; ויש להעריך אותם להדד, כמה גדול זה מזה; במשקל, במשך, וכו', משא"כ הריחוק שבין חכמתו ודעתו של האדם — בעל תכלה וקץ — אין לה שום ערך ושיוון יחסי (וע"כ אין לו שום חפיסה כלל) בסתרי תורה,

הקדמת הרמב"ן

אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחלת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה... הודיעו תחלה ענין בריאת השמים והארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא... עם תולדות ארבע הכחות שבתחתונים כח המחצבים (דומם) וכח צמחי האדמה (צומח) ונפש התנועה (חי) ונפש המדבר. בכולם נאמר למשה רבינו בריאתם, ומהותם, וכחותם, ומעשיהם, ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז, וכבר אמרו רבותינו חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן נמסרו למשה וכו'.

ראה כל דברי הרמב"ן שכל חכמה מחכמות הטבעיות נקראת שער, וכולן כתובות או רמוזות בחורה.

בדאי לניין שבעין זה כתב גם הרמב"ם סוף הלכות קדה"מ, אחר אשר ביאר ע"פ חכמת

האסטרונומיה והתכונה כל הדרכים והחשבוניות שנריכים להם ידיעת הראייה ומקירת העדים, הוסיף שביארים "כדי שיהיה הכל ידוע למצינים ולא יחסרו דרך מדרכי התורה ולא ישוטטו לבקש אחריה בספרים אחרים, דרשו מעל ספר ה' וקראו, אחת מהנה לא נעדרה".

ויעלה אחר זה לבריאית בעלי הנפש המדברת, שיתבונן סוד הנפש וידע (משנה) מהותה וכחה בהיכלה, ויגיע למזה שאמרו: גבגב אדם, יודע ומכיר בו, נואף אדם, יודע ומכיר בו, נחשד על הנדה, יודע ומכיר בו, גודלה מכולם שמכיר בכל בעלי בשפים.

יש לדעת למה שינה מדמו באיסור נדה וכתב נחשד על הנדה יודע ומכיר בו, משא"כ בשאר עובדי עבירה שמנה. והיה לו לכתוב ככולם לשון נחשד; נחשד על הגניבה, נחשד על הניאוף, או שגם נדה היה לו לכתוב נא על הנדה.

ועוד יש להבין מה שיך לומר ומכיר במי שנחשד על הנדה, ממ"נ אם לא עבר הנחשד על צאת נדה מה יש להכיר בו, הרי נקי הוא מעבירה זו, ואם באמת עבר, למה מכיר בו רק שחשד, הרי עברין גמור הוא.

חזינן מכאן שאף שמה היה יודע ומכיר בשאר עובדי עבירה שגנבו או שנאפו וכו', אבל בועלי נדות לא היה מכיר באופן ודאי, רק שחשד הוא על צאת נדה, ואף יש לשאול אם לא בעל נדה מה יש לראות ולהכיר בו, וכי מפני שחשדוהו בני אדם על לא דבר יחול רשעם של פגימה זכרת בנפשו או על פניו, אלא ודאי מדובר במי שהציא החשד על עצמו על ידי איסור שעבר, כהא דאמרין בקידושין פ"א, ע"א, אמר רב מלקין על לא טובה השמועה, ולמדוהו מקרא "אל בני, לא טובה השמועה אשר אנכי שומע (ש)מעבירים (עליכם) עם ה'", (שמואל א' — 3: כד), ופירש שם רש"י בגמרא, "אל בני" לאו הוא ולפיכך לוקין על לא טובה השמועה, ובאמת מוכח כן בגמרא עצמה, דאל"ה איך מוכיח רב מפסוק זה ללוקין על לא טובה השמועה, שצקרא לא נוכר אלא שעלי הוכיח את בניו,

אבל אין שם רמז כל שהוא למלקות, ולפיכך פירש רש"י שע"כ כוונת רב להוכיח מן הפסוק שלא יסאן, היינו "אל בני", וממילא לוקין עליו, וא"כ מוכח שמדובר באופן שהנהגת החשד היא שהולידה החשד והשמועה הלא טובה, דאל"כ למה ילקה, וכי מפני שדברו עליו מציא דבה ובעלי רכילות נחייבנו, טוביה חטא ויגד מעניד.

וא"כ אף במשה כן הוא, שהיה משה מכיר ויודע במי שנחשד על הנדה באופן שעבר איסורים שנגללו חל עליו דין חשד, כגון שהכיר בו שאוכל עמה בקערה אחת במי נדמה או שנותן מידו לדה או שטוגע בה בקירוב צהר, או הוא צנודו והיא צנגדה, וכדומה מהרחקות שהרחיקה תורה או מחקנת חכמים, וחשד כזה היה משה יודע, ומכיר שיש עליו דין חשד על הנדה.

אב"י עדיין יש לנו לדעת למה באמת לא היה יודע ומכיר בועלי נדות כמו שהיה יודע ומכיר בנאוף וגנב, וכו', ולמה דוקא בעברין זה קהה הרגשתו ולא היה יכול להכירו על דוריו.

ואולי ר"ל שלא מיבעי קאמר, ל"מ בועלי נדה, שדאי היה יודע ומכיר בו, אלא אף במי שעבר רק על ההרחקות של ימי נדמה ג"כ היה יודע ומכיר, והרבותא היא שהיתה לו הרגשה דקה כל כך שאף פגימות קלות כאלו היה מרגיש, ודחוק הוא.

ושם במדרש שה"ש רבה אמרו כתוב ויגד לכם את בריתו... אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים אלו עשרת הדברות, עשרה למקרא ועשרה לתלמוד, ע"כ.

את עשרה הדברים, מאי עשרת, דורשו כאלו כתיב עשרות הדברים, כשי"ן קמונה, לשון רבים, היינו שתי עשריות של דברים. ודרשות כעין זו מצינו הרבה פעמים בדברי חכמים. או אולי דרש דברים הדברים, כנ"ל, שנשני עשריות של דברים מדבר קרא.

ראה בהערות הרב שעוועל שהציא מהמהר"י שחמך לפתור ביאורו של דרשה זו דהיכי משמע ממקרא זה שיש גם עשרת הדברות לתלמוד נוסף על העשרה הכתובים במקרא, והדוסק בדבריו מבוחר. והנהראה לומר באופן יותר פשוט שהיה לו לכתוב

וזהו הענין שהביא גדולי המקרא למנות מלא וחסר בכל התורה והמקרא ולחבר ספרים במסורת עד עזרא הסופר הנביא שנשתדל בזה, כמו שדרשו וכו'.

ומלת "עד" שהכניס כאן הרמב"ן (עד עזרא) קשה הדנה הוא, שלפי מהלך דבריו היה לו לכתוב, וזה הענין הביא לגדולי המקרא למנות כל מלא וחסר ולחבר ספרים במקורם, ובכללם עזרא הסופר, או, ואף עזרא הסופר שהשתדל בזה, ומש"כ עד עזרא אין לו מובן, ואולי קאי על "גדולי המקרא" דלעיל מיניה, ור"ל שגדולי המקרא עד עזרא הסופר — שהוא הגדול שבהם — מנו וחסרו וכו'. ונמצא סגנון זה אף במקרא, "עד זכור פרעה", "עד הארז אשר בלבנון", ועוד.

יש לדעת כוונת הרמב"ן באומרו עזרא הסופר הנביא שהרי עזרא לא נמנה בין המ"ח נביאים, ראה רש"י ורבינו חננאל, מגילה יד, ע"א, וראה להלן בהערות על פרשת צלק, כב: כג, ואולי יש לבאר כוונת הרמב"ן כאן ע"פ האמור שם. *

ומש"כ עד עזרא... שנשתדל בזה, נראה שמשתמש במלת "נשתדל" במובן השתדל, ר"ל שעזרא השתדל בזה — בקיום המקור של מלא וחסר, וכמו שדרשו מפסוק שצנחמיה... ויצינו במקרא זה פיסוק טעמים ואמרי לה אלו המקורות.

ועתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר בכתיבת פירוש התורה, אבל אתנהג כמנהג הראשונים, להניח דעת התלמידים יגיעי הגלות והצרות הקוראים בסדר בשבתות ומועדים ולמשוך לבם בפשטים, ובקצת דברים נעימים לשומעים וליודעי חן. ע"כ.

ויודעי חן, היינו קודות המורה, אבל "השומעים ויודעי חן" לא הם התלמידים יגיעי הגלות, והתלמידים לא הם השומעים ויודעי חן, וממשיך להזהיר וליעץ הלומד בספרו לכל יגיש לרמזים וסמרי חורה בספרות ומחשבות מדעת עצמו וכו'.

בראיה שכוונת הרמב"ן לומר שפירושו מכון לשתי כחות וינא ששתי מדרגות או רמות, רוצו יהיה עבור התלמידים יגיעי הגלות והצרות הלומדים פרשיות השנוע צנחמיה וצמועדים, עבורם יפרש המקראות לפי פשוטם, למשך לנא ולהניח דעתם, וגם יוסיף "קצת דברים" עבור השומעים (כלומר, המצניס)

שלא יושגו דברי (בסמרי תורה) ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולתי מפי מקובל חכם לאחזן מקבל מבין, והסברה בהן אולת, מחשבה מועלת, רבת הנזק, מנועת התועלת, ... כי לא תבואוהו בסברותיו רק רעה, כי ידברו אל ה' סרה, אשר לא יוכלו כפרה, שנאמר אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח, ע"כ.

ובעין האמור מצינו גם צמז"ס סוף הל' מעילה, וז"ל ראי לאדם להצטון במשפטי המורה... ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ צו. ולא תהא מחשבתו צו כשאר דברי חול, בא וראה כמה החמירה חורה במעילה, ומה עמים ואצנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם דברים כלבד נתקדשו, וכל הנוהג בהם מנהג חול קעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה... ולא יחפה דברים אשר לא קן ולא יחשוב בהן דברי חול, וכו'.

באין דורינו מרגא הר"ר אהרן קומלר ע"ה הביא דברי הרמב"ם באחת מדרשותיו והוסיף, "ציאור הדברים הוא כי המורה האלוקית עמוקה מני ים ורחבה מארץ מדה, ואם אדם נגש למורה בכלי שכלו המצומצמים ומערים לפי מדת השגתו הרי זה כאלו מוריד את המורה למדרגת שכלו והשגתו הוא, היס לך

הרב אייזענשטאט בהערותיו על הרמב"ן תמה מה ענין הפסוק הזה, אדם תועה מדרך השכל לכאן ומה היא הראיה שביא הרמב"ן ממנו לדבריו, והניח צ"ע, והנראה לומר שהרמב"ן מפרש פירוש חדש בפסוק, שם השימוש שבמלת מדרך אינו מ' של "מן", שתועה מן הדרך של שכל, אלא בא במקום משום, ופירושו "מסיבת" כמו מרוב כעסי דברתי, שפי' מסיבת רוב כעסי, וכך ציאור המקרא שיש אדם שתועה ובקהל רפאים ינוח, ותועה הוא "מדרך השכל", ר"ל משום דרך השכל, שנחית לסמרי חורה בגישה שכלי והגיוני וממילא הוי הפסוק ראייה לדבריו שלא זו ה"דרך" בלימוד סמרי המורה ורמזיה, כאשר מאריך להזהיר.

וראיה מה שהעירו צמז"ן עה"פ צראשית ברא ד"ה כתב רש"י אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני שגילה שם ישוב למה שלכאורה יש לשאול כאן.

* אחר שכבר נדפס הגיל ראייתי פשר דבר ברד"ק ריש מלאכי ח"ל יורדיל אמרו מלאכי זה עזרא, ולא מצאתי בשום מקום שקראו נביא, אלא עזרא הסופר. ובמהדורה הבאה נרחיב קצת הדיבור בזה.

הוצאה לחולין גדולה מזו. האדם צריך לדעת שכשם שיש קצב לכל החושים, כגון שאינו יכול לראות יותר ממרחק מוגבל, כמו כן יש גבול וקצב לשכל האדם, לכן אין האדם יכול להעריך מורה ה' לפי השגתו הוא, אלא ע"פ קצבת חו"ל... וכדי להציגה צריך לימוד המורה לשמה בקדושה ובטהרה, ובקבלה נאמנה איש מפי

איש. ורק ע"י שלשום הקבלה של חו"ל יכולים אנו להבין משהוא שצמשהוא דבר המורה"ק, וכו'" (ראה בספר מדה כנגד מדה שהוצאה הדרכה בשלמותה).

וגם ראה מורה נבוכים הקדמה לחלק שלישי, וגם במ"א, מפרק ל"ב עד פרק ל"ה, ועד בכלל.

פרשת בראשית

בראשית: בראשית ברא אלוקים (א: א).

כתב רש"י אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני וכו', ובזוהר שכל בראשית תרמוח, כי בעשר ספירות נברא העולם ורמו לספירה הנקראת חכמה, שבה יסוד כל וכו' ואי אפשר להאריך בפירושו זה הענין בכתב, והרמו רב הנזק כי יסברו בו סברות אין בהם אמת, אבל הזכרתי זה לבלום פי קטני אמנה, מעוטי חכמה המלעיגים על דברי רבותינו. ע"כ.

וכאן גילה שלא עשה כן אלא בתכלית הקיטור ובדרך "להזכיר" ("אי אפשר בזה צחצח רק להזכיר") ולתועלת מכריע ומכריח, היינו, "לכלום פ' קטני אמנה מעוטי חכמה המלעיגים על דברי רבותינו". ועם כל זה הזהיר שם, בהקדמה, שאינו מכון הדברים אלא "לשומעים ולידעי חן", ולאלי שאינם במדרגה זו הזהיר, ואף איים, שיעיינו רק "בחדושים בפשטים ובמדרשים" שצחיצורו, ובחלקי הנסתר "אל מדרוש... אל מחקור... אל תשאל... ואין לך עסק בנסתרות".

ראה לעיל בהקדמת הרמב"ן בסופו, ד"ה ועמה מה אשיב שואלי דבר, שהרחיב קצת הדיבור למה הלימוד בחלקי המורה הנקראים רמו וסוד היו "רבת הנזקין מנועת החושים".

ואגב מוצאים אנו כאן קצת תשובה לתמיה שיש בדבריו שם, מיניה וביה. שםמ"ג, אם הלימוד הזה הוא רב הנזק, ואי אפשר להשיגה בשכל ובינה רק בע"פ מפי מקובל לאחזן מקבל מבין, ולא בכח, למה מצא לנוכח להכניס רמזים וסמרי מורה מן פירושו פה"ת,

וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך (א: ד).

...ועוד יתכן שנאמר כי משיצאו השמים והארץ מן האפס אל היש הנוכח בפסוק הראשון נהיה זמן. כי אע"פ שזמנינו ברגעים ושעות שהם באור ובחושך, משיהיה יש יתפש בו זמן, וא"כ נבראו שמים וארץ ועמדו כן במדת לילה בלי אור וכו' [ונפסקו ה' שלדעתי היא המשך של האמור כאן, ולא דיבור חדש, שפירושו לפסוק ה' מתחיל בהאמור אחריו, ועמך ויקרא: מפני שהאדם וכו'], ויקרא אלוקים לאור יום, יאמר כי נברא הזמן ועשה מדת יום ומדת לילה, ע"כ.

שהמציאו בני אדם לחלק משך הזמן לקטעים אלו ולקראם שעות אלו כדי שיהא נוח להם לחישוב הזמן צמון כמותי בדיקנות. ו"א שתחת לומר שפעולה זו נמשכת זמן רב או זמן מועט, או שני זמן זה אירע זמן רב או זמן מועט אחר מאורע שקדמו, יש ליחסו ולצטאו בכך וכך שעות וכך וכך רגעים. וכן הוא יותר מדויק ממדידת הזמן באירוע חיוני לו, כגון משך זמן הילוך מאה פסיעות או כדי ללנות צילה, והשעות והרגעים ננויים על חלקי היום עצמו כגון חצי יום, רביע יום, ובחרו לחלק היום ל"ב חלקים (שעות), שהמספר שמים עשרה מתחלק בשעה למחצה, לשליש, לרביע, ולשישיות, משא"כ אילו חלקוהו לעשר חלקים.

דברי הרמב"ן צאו סתומים, שאחר שאמר שמשילאו השמים והארץ מן האפס אל היש "עיה" הזמן, או "נברא" הזמן, הוסיף "אע"פ שזמנינו ברגעים ושעות שהם באור ובחושך, משיהיה יש יתפש בו זמן, וא"כ נבראו שמים וארץ ועמדו וכו'", איני יודע מאי אע"פ ומאי וא"כ דקאמר, שלא ביאר דבריו כלל, ואולי במחכוון, שצא לפרש הבדלת האור והחושך ע"פ יסודות ידועות לו בצריחת הזמן וע"כ הזכירם ברמו, בצחצח "והמבין יבין", שמי שידע ומבין הענין ההוא יבין גם ביאור הפסוק הזה.

ובאופן שטחי נראה שמסביר הרמב"ן שחלוקת הזמן לשעות ורגעים אינו חילוק טבעי אלא המצאה

פי"ג, "שהעולם בכללותו, כלומר כל נמצא, פרט לה' יתעלה, ה' המציאו אחר ההעדר המוחלט והגמור... והמציאו כל הנמצאים הללו... וגם הזמן עצמו מכלל הנבראים. כי הזמן נספח לתנועה וכו', וממשיך הרמב"ם עוד נצמד כהרמב"ן, "זה שאומרים ה' היה קודם שנברא העולם, אשר מלת היה מורה על הזמן, וכן כל מה שיעלה המחשבה מהמשכיות מציאותו (של הזמן) קודם שנברא העולם, המשכיות שאין לה סוף, כל זה הוא דמיון זמן, לא אמיתות זמן, כי הזמן מקרה והוא מכלל המקרים הנבראים, כשחרות ולבן, אע"פ שאינו ממין האיכות נראה שר"ל אע"פ שאינו דבר גוש וגם לא בריאה רוחני כמלאכים או כנשמה, אלא נראה שהוא רק כמושג שכלי שהמציא השכל האנושי, ומה שיך לומר שהזמן הוא בריאה שנברא בששת ימי בראשית, אבל באמת לא רק שלא היה מושג או חפיפה של זמן לפני הבריאה, אלא אף לא היה בנמצא, כמו כל מעשה בראשית שנברא מאפס המוחלט] אבל הוא צהחלט מקרה חיובי וכו'" ומכנהו הרמב"ם בריאה "שיש לו אמיתות במציאות" כגון המראות והטעמים, ועל כן "נעלם עינים מאד", ומסיק, "ואזכרם אצינו החל בפרקום השקפה זו אשר הביאו אליה העיון, ולפיכך היה מכריז בשם ה' קל עולם", כאשר כתב הרמב"ן, הבאנו אותו לעיל. והרבה יש לדון בענין כולו, אבל שגבה ממני לא אוכל לה, ודי במראה מקומות שרשמתי וניחנה למאן דקשים מינאי.

וכן חלקו כל שעה לחמ"ק (1080) חלקים שהוא מחלק למחנה שליש לרביע, לחמישיות, לשישיות, לשמיניות, לחשישיות, ולעשיריות, וכן כרגעים.

ואומר הרמב"ן שאע"פ שלכאורה היה צריך להיות מושג של זמן (יחפז בו זמן) תיכף משהוציא השי"ת יש, שהרי חלוקת זמן לשעות ולרגעים אינה תלויה באור וחושך, אבל באמת לא נברא הזמן — שהוא בריאה אמיתית ככל מעשי בראשית — עד "ויבדל חלקים בין האור ובין החושך". ואם שגיאתי בהבנת דברי הרמב"ן, ושגגת חלמוד עולה ודון, הן יעביר ודון כמשוגה.

ועוד ראה רמב"ן להלן פרשת וירא עה"פ ויקרא שם בשם ה' קל עולם (כא: לג) שפירש מלת עולם במוצאו של זמן, כמו אחות עולם, חוקת עולם לדורותיכם, ברית כהונת עולם, ונקרא ה' קל עולם "שהוא המנהיג בכתו הזמן".

וגם ראה מש"כ עה"פ אהי אשר אהי (שמות ג: יד) ר' יצחק אומר... אני שהייתי, ועכשיו אני, ואני הוא לעמיד לבא, לכך כתוב כאן אהי שלש פעמים. וביאור דעת רבי יצחק כי בעבור שהזמן העובר והעמיד כולו צבורא בזה, כי אין חליפות וצבא עמו ולא עברו מימיו כלום, לפיכך יקרא בו כל הזמנים בשם אחד, מורה המציאות וכו', ראה שם כל דבריו.

ובדברי הרמב"ן כתב גם הרמב"ם במורה, ח"ב

תוצא הארץ נפש חיה למינה, בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה (א: כד).

בהמה: הם המינים האוכלים עשב, בין ישובי בין מדברי. וחיתו ארץ: אוכלי הבשר יקרא חיות, וכולם יטרפו, ע"ב.

אוכל בשר יותר ממנו, ע"כ, והעלה שם הגאון מסביר דנפשיה, בלי ראייה לדבר, שההבדל ביניהם הוא שהחיה בטבעה פראי אם לא שעושן אותה לכן חרבות בגידוליה לשנות טבעה, ובהמה להיפוך. בטבעה היא ביימי, אם לא שגידלה בעיר וההרגל שינה טבעה להיות פראי. וראה שם בפנים במראה מקומות שצ"ן.

ב. בתכלת מרדכי הביא מה שהקשה הגאון משכנות יעקב (מכ"י) על הרמב"ן, שהרמב"ן עצמו בפסוק אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, מיד כל חיה אדרשנו (ט: ה) כתב שלא היה טבע החיות לטרוף בעת הבריאה, וכן הלאה, בפסוק כט, "הנה נתתי לכם את

א. קשה על הגדרה זו, שהרי גם הצבי והאיל חיות המה, שהלכס מותר, וחייבים בכסוי הדם, וכו', ואינם לא חיות טרף ולא אוכלי בשר. וגם, למה נסתפקו חכמים בכוי אם מין בהמה או מין חיה הוא נבדקינהו בסימניו, אם מאוכלי עשב הוא ה"ז מין בהמה ואם מאוכלי בשר הוא ה"ז חיה.

שוב ראיתי שעמד בזה הנצי"צ בהעמק דבר כאן, אלא שהקשה כן מגמרות ערוכות, כדרכו, שכל הסורה הייתה לפניו כגלף מפורש, ח"ל הרי הצבי אינו אוכל בשר כדאיתא פ"ב דצ"ק, י"ט, ע"ב. ובמין כלב פליגי תנאי במס' בלאים אם הוא מין חיה או בהמה, ואין

כל עשב זרע זרע... ואת כל העץ אשר צו פרי עץ...
לכם יהיה לאכלה" שכח שם שעד נח נתן לחית הארץ
ולעוף השמים כל ירק עשב לאכלה... וע"ש בתכלת
מרכזי מה שמירץ, "ואולי כוונתו של רבינו וכו'", ע"פ

דברי המוס' כחובות י' ע"צ ד"ה ומנא רב יוסף, וע"פ
דברי הרמב"ן להלן בפסוק וישבו ויבאו אל עין
משפט... ויכו את כל שדה העמלקי (יד, ז'). וראה עוד
בשטה מקובלת בכחובות, שם.

ועץ החיים בחור הגן. (ב: ט).

ויהיה האמצע הזה אמצע רחב, כי אמצע הדק כבר אמרו שאין יודע בו אמתת הנקודה בלתי השם לבדו.

כוונת הרמב"ן שיש שני ביאורים למלת בחור:
א. שיכולים לפרשו בגו, כמו בחור העיר, בחור הגולה,
ר"ל שהחור יש לו שטח והוא בחור גדולים יותר
רחבים, כמו שיש שטח שנקרא עיר, ויש קבוצת אנשים
שנקראת הגולה, ומה שבחור גדולי העיר או גדולי
השטח של הגולה יש לו שטח ג"כ, ואומרים עליו
שמקומו נמצא בחור גדולותיו של השטח הגדול הנקרא
עיר או גולה.

חלקים שיש, וכן תעשה מפון לדרום, מקום פגישת
שני הקוים הוא "האמצע הדק", ואין לו שום תפיסת
מקום, דכל מה שהוא למזרחו של אמצע הקו מזרח-
מערב הרי הוא מחלק המזרח, וכל מה שהוא למערבו
הוא מחלק המערב, והקו שזד המזרח כלה בה והמערב
מתחיל בה, בע"כ אין לו רוחב, שאז מזד המזרח הוא
או מזד המערב, ונמצא שיש לו אורך בלי רוחב. וכן בקו
נפון-דרום, וממילא יוצא שאין ל"אמצע הדק" גוש,
שאינו דבר של ממש אלא דמיוני, ר"ל מושכל רוחני
שאין לו אחיזה בגשמי.

אחריו הקדמה זו ראה במיני תרגומא כאן שנחית
לבאר דברי הרמב"ן והאונקלוס.

ב. וגם יש חור שפירושו באמצע, והיא הנקודה
המרכזית הדוקית של כל שטח, ונקודת האמצע בע"כ
אין לה לא אורך ולא רוחב, ז"ל שאין לה שטח כלל,
שלא תעביר קו ממזרח למערב של הגן שמחלקו לשני

ועץ הדעת טוב ורע (ב: ט).

...ועץ הדעת טוב ורע, אמרו המפרשים... ואיננו נכון אצלי... הנה, ויאמר ה' אלוקים הן האדם היה
כאחד ממנו לדעת טוב ורע, (להלן ג: כב)... והיפה בעיני כי האדם היה ערשה בטבעו מה שראוי לעשות
בפי תולדת כאשר יעשו השמים וכל צבאם פועלי אמת שפעולתם אמת, ולא ישנו את תפקידם... ופרי
האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו, לטוב או לרע וכו'.

וראה עוד דברי הרמב"ן בפ' נצבים עה"פ ומל
ה' אלוקים את לבבך (ל: ז') שהוסיף על האמור כאן
שבימות המשיח "תהיה להם הנחירה בטוב טבע, לא
יתאוו לבס למה שאינו ראוי ולא יתפוך צו כלל, וישבו
האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם מטאו של אדם
שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה צרכו
דבר והפכו וכו' ראה שם כל דברי הרמב"ן שהאריך
לבאר ענין זה בראיות מן הנציחים מן הכתובים ומדברי
חכמים.

הוא יחידי במינו (האחד ממנו: יחידי במינו) מכל
הברואים ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא
מעצמו בדעתו וצמחשצמו יודע שכלל יש מושג של
טוב ומושג של רע, ועושה כל מה שהוא חפץ, הטוב או
הרע, ראה שם כל דברי הר"ם, משמע שלפני שאל
אדם מעץ הדעת לא היה בטבעו רצון או חפץ לרע, רק
היה בטבעו פועל אמת וכו'.

ויש להוסיף שהרמב"ם גילה לנו בפ"ח מהשמונה
פרקים (ריש פירושו למס' אבות) שמקורו לפירוש זה
בפסוק הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, הרי
האונקלוס, שתרגמו הא אדם הוה יחידי בעלמא
במיניה למידע טב וריש, ראה שם בפ"ח שהאריך קצת
בענין זה.

פירוש הרמב"ן בפסוק הן האדם היה כאחד
ממנו לדעת טוב ורע הוא קרוב לפירושו של הרמב"ם
ריש פ"ה מהל' תשובה, שביאר כוונת "האדם היה
כאחד ממנו", שכן אמר ה' יחב', הן מין זה של אדם

כי השחית כל בשר את דרכו (ו: י"ב).

הרמב"ן הביא דברי רש"י בפירושו "כל בשר" שאפילו חיה ועוף השחיתו דרכם להזקק לשאינן מינם, וכתב שעל דרך הפשט הוי כל בשר כינוי למין האדם והביא סמוכים לזה, וכן יבא כל בשר להשתחוות לפני, וכן בשר כי יהיה בעורו הנאמר בפרשת נגעים, [וכן היה יכול להציא עוד פסוקים לראיה, כמו ויצרך כל בשר שם קדשו, ועוד].

במשקפה ראשונה יש לתמוה על מה שהציא הפסוק בשר כי יהיה בעורו כראיה שבשר משמעו אדם, שמכל ענין הפרשה שם מוכח שפירושו בשר ממש, ולא כינוי לאדם. וראה שם בפרשת חזריע ברש הפרשה הראשונה של סדר פרשיות נגעי אדם (יג: א), שמחילה אדם כי יהיה בעור בשרו וגו', שע"כ בשרו, פירושו בשר גופו של האדם האמור, ומו, שממקרא זה, אדם כי יהיה בעור בשרו, למדים כמה הלכות שמוכח מחוקן שפירושו בשר ממש, לדוגמא ראה נגעים פ"ו, מ"ח, אלו מקומות באדם שאינם מטמאים... תוך העין והאפודן וכו', ופירושו שם הרמב"ם והר"ש שנתמעטו ממראות נגעים מפני שעור בשרו כחיצו, והני אינם עור לבשר.

שוב ראיתי שכל פרשיות נגעי אדם תרגם אונקלוס מלת בשר ביסרא, מלכד הני שני פסוקים שהציא הרמב"ן כאן, שהם פסוק י"ח ופסוק כ"ד, שתרגמם לשון אנוש, והיות שגדון בפרשיות אלו להלן נעתיק כאן הפרשיות של נגעי אדם הכתובים בסדר חזריע, והתרגום עליהם:

יג: ז', אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת: במשך ביסריה,

שם: י"א, נרעת נושנת היא בעור בשרו: במשך ביסריה,

שם: י"ח, ובשר כי יהיה בו בעורו שחין: ואנש ארי יהא במשכיה,

שם: כ"ד או בשר כי יהיה בעורו: ואנש ארי יהא, שם: ל"ח, ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בהרות לננות: וגבר... במשך ביסריה.

שם: כ"ד או בשר כי יהיה בעורו: ואנש ארי יהא, שם: ל"ח, ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בהרות לננות: וגבר... במשך ביסריה.

וברור שהרמב"ן כאן סמך לדברי התרגום שם, ואף שהתרגום עצמו נרץ ביאור, למה באמת תרגם דוקא בשני פסוקים אלו י"ח, כ"ד, במונן אנוש משא"כ בכל הפרשיות תרגמו בשר ממש, וגדון בזה למטה, מ"מ משנה לא וזה ממקומה ואין תלונה על הרמב"ן שפירשו בעקבות האונקלוס.

וראיתי שנקטת חומשים חלו ידים בדברי התרגום בשני פסוקים אלו ותקנו להכניס מלת ביסרא

ואף שלא באנו בזה אלא לבאר שדברי הרמב"ן יש להם מקור באונקלוס, ולא לדון בדברי האונקלוס עצמו, מ"מ יש לעורר שכל הסדרה כשכתוב עור בשרו, או בשרו, תרגמו ביסרא, ודוקא בשני מקומות אלו, פסוק י"ח ופסוק כ"ד, תרגם בלשון אנש ודברים בגו.

ונראה שדברי האונקלוס באו בדקדוק גדול, שכל הפרשיות הנגיים בנגעי אדם פותחים באדם הנגוע: אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת, (פסוק ז'), נגע נרעת כי תהיה באדם, (פסוק י"א), ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן (פסוק כ"ט), ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בהרות לננות (פסוק ל"ח), ואיש כי ימרט ראשו (פסוק מ').

דרי חמש פרשיות מתוך השבע פותחות ב"אדם" או ב"איש", ושתי פרשיות אלו שהציא הרמב"ן לראיה למונח שלו, פרשת שחין ופרשת מכות אש, שתייהן מחטילות באותו לשון, "ובשר כי יהיה בו בעורו", "בשר כי יהיה בעורו", ולא מזכר בהם אדם או איש הנגוע, שמע מינה שבשר האמור שם על האדם קאי, שהוא כינוי לאדם, ועכשיו כולן שוות שמדברות באדם הנגוע, וביותר מוכח כן בפרשת שחין שנאמר בזה בשר כי יהיה בו בעורו, ומלת בו אין לו מובן אס נאמר שבשר הוי בשר ממש, אבל כשנפרשו אדם כי יהיה אחי שפיר. והי שפיר נמי מה שמסיק הפסוק "וטמא הכהן אותו נגע נרעת היא", שר"ל "אותו" האדם המוזכר בראש הפרשה, דאל"כ אלא אנש קאי, היה לו לכתוב וטמא אותה הכהן, לשון נקבה, שכל הפרשה כשמדבר על הנגע מדבר בלשון נקבה ורק כשמדבר באדם הנגוע עובר ללשון זכר, דוק ותשכח. ואי אעור קאי, היינו שיטמא העור האמור בראש הפרשה, מה שייך למר טומאה על העור, שלא מצינו טומאה לחלקי

הגוף, אלא ע"כ צ"ל כי יהיה צו בעורו פירושו אנוש כי יהיה בזה בעורו, וטמא אותו הכהן.

ועוד אחת יש להעיר שבאונקלוס כאן, פ' נח, תרגם כי השחית כל בשר, הרי חצילו כל בשר אנוש, והוא מתמיה, שהיה לו לתרגמו או כל בשרא, או כל אנוש, ואיך הרכיבן כאחד, והנראה לומר בזה או שהן שתי נוסחאות נפרדות בתרגום והעתיקו המעתיקים שתייהן גם יחד כאשר נמצא כמה פעמים באונקלוס, וכבר ר"ן עליהם בנחמיה לגר ואיני זוכר מקומו בעת. או אולי שאונקלוס עצמו פירש הפסוק בשתי פנים, כאשר כתב רש"י צ"ל ויחי עה"פ אומר לגפן עירה וגו' וו"ל... ואונקלוס תרגם גפן, אלו ישראל (גפן ממזרים חסידים; ויקרא לך כרם חמד, ועוד) עירה זו

ירושלים (כאלו כתיב עירו) שורקה זו ישראל מלשון ואנכי נטעתיך שורק וכו' ומוסיף רש"י ועוד תרגמו בפנים אחרים גפן אלו לדיקים, בני אמונו, עבדי אורייתא באולפן, על שם רוכבי אמונות נחורות וכו' הרי שהבין רש"י שגם הפן הראשון וגם הפן השני מתרגמו של אונקלוס הוא, וכן בפסוק של אחריו, חכלילי עינים מ"ן, הביא רש"י פירושו של אונקלוס על הפסוק, וממשיך "ועוד תרגמו בפנים אחרים", ראה שם האונקלוס וברש"י, ודי בזה.

ואחרי כתיב ה"ל ראיתי שגם הרד"ק וגם הר"י יונה אכן גנאח בספרי השרשים שלהם הביאו ש"צשר" היו נמי כינוי למין האנושי, והביאו הך קרא דצשר כי יהיה בעורו כדוגמא לשימוש המלה במובן זה.

ומכל החי מכל בשר שנים מכל חביא אל התבה להחיות אתך, (ו: יט).

צוהו שיתעסק ויעזור אותם בכניסתם בתבה וישתדל בהם שיחיו כאשר ישתדל בנפשו. ע"כ.

הערוצתו עה"פ מכשפה לא תחיה צ"ל משפטים (כז: יז).

אף שכונת הרמז"ן בפירוש מקראות אלו נראה פשוטה נכתבנה בקיצור מפני שראיתי למי שהיה נכון בזה.

מש"כ צוהו שיתעסק ויעזור אותם בכניסתם, ר"ל בזה לפרש מלת תביא (תביא אל התבה), דמה שיך לשון תביא, הלא מעצמם באו כאשר הוכיח הרמז"ן בפסוק שלאחריו, דשם כתיב יצאו אלך, ועל ק בלאר שתיבא האמור כאן הוא אחרי שבאו מעצמם למקום התיבה שיתעסק ויעזור אותם בכניסתם לתבה, וכן הוא ברמז"ן שם, "כי מעצמם יצאו לפניו וכו' והוא יביאם בתיבה אחרי ק".

ומש"כ שישתדל כמו שישתדל בנפשו, ביאר בזה מלת אתך (להחיות אתך) שלכאורה אין לו מובן, שהיה לו לכתוב תביא אל התבה להחיות, ולמה הוסיף "אתך", על כן ביארנו אתך כמו שאתה משתדל בנפשו, ולפי הכלל שכלל המלבי"ם ביאר אור ערך אחר-עמו (וגם בספר הכרמל ערך אחר) ש"עמו" ביארו שהשיי מתווכרים שוים, והצירוף הוא חבור שקול שאין אחד מכריע את חצירו במעלה או בזכות, אבל "אחר" מורה שהראשון הוא העיקר והשני, מי שהוא אחר, נגרר אחריו והוא טפל לו, ולפ"ז תהיה פירושו כאן שחייך קודמין, שהוא "אתך", אבל אתה העיקר וקודמו. וראה מה שהעברנו צ"ל בזה, כה: לה, על הפסוק וחי אחיך עמך, שלכאורה הו' כלל זה של המלבי"ם תלוי במחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא. וראה גם מש"כ הרמז"ן צ"ל דברים עה"פ אולם תשברו מאתם (ז: ו) שפירש מאתם, לרנום, אם מוכרים לך בלוח נפשם ולא משום לחץ או אימים, אז תקנה, שמה משמע ג"כ שהם העיקרים והמתחילים במכירה זו ואתה "אתם" במכירה, שתהיה טפל להם, ועוד ע"ן וצחיס קטח, ע"א, שדרשו ג"כ אתך הנאמר כאן לנח, דדומין לך, ולמדו מכאן שאף שאין תמות בקרבן בן נח, מחוסר אבר פוסל בו.

ומש"כ וישתדל בהם שיחיו, צ"ל לפרש מלת להחיות, שלא תפרשנו כדי שישארו בחיים, אלא הוא פועל יוצא, שיעשה פעולה להחיותם, דאל"ה היה אומר תביא אל התבה לחיות, ולהחיות משמעו כזכר, וכן נאמר במילדות ריש פ' שמות (א: יז) ותחינה את הילדים, ופירש רש"י שם ע"פ האונקלוס "מספיקות להם מים ומזון", שכונתו ג"כ שלא תפרשנו שהשארם בחיים, אלא עשו פעולות להחיותם. ויש להעיר על זה מלא פסיה כל נשמה הנאמר צ"ל אומות וכן מכשפה לא תחיה שפירושם אלא המיתם. ואי אמרין ש"תחיה" פירשו עשה פעולות להחיותם הו' לא תחיה שלילה, שאסור לעשות פעולות להחיותם כגון להספיק להם מים ומזון. וא"כ מנא לן שמצוה להמיתם בידים. וראה

דעמי מה רצה צדיקו שהוא "קוד" למצות אהבת ישראל, וכי תלויה היא באיך על בלימה שצריכה יסוד, הלא מקרא מלא דיבר הכחוש ואהבת לרעך כמוך. וכנראה הוא הערה פילוסופית להראות ה"אנושיות" של התורה ושל הרמב"ם. ואפילו לדעתו היה לו לומר שהוא יסוד לאנושיות או לאהבת צעלי חיים, ומה לו להכניס מצות אהבת ישראל לענין, ויספיק בזה.

כתב הרב שפועל בהערותיו: "כאשר ישמחל צנפשו: כמו שימנהג האדם עצמו, והוא יסוד המצוה של ואהבת לרעך כמוך... והיא כוונת רבינו" והערה זו אין לה לא יסוד ולא שורש אלא נראה כמילולוגיה צעלמא, שכלל אין לזהמות ריעים כי אם בן זמנא לבדו (ראה אכן עזרא על הפסוק כי יגוף שור איש את שור רעהו, שמות כא: לה) ומה שיך להשוותם, וכלל לא

ומכל החי... שנים מכל תביא אל התבה... זכר ונקבה יהיו (ו: יט)

...שנים מכל יבאו אליך להחיות (שם: כ)

מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן הבהמה אשר לא טהורה היא

שנים איש ואשתו (ז: ב)

גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה (שם: ג)

מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה ומן העוף וכל אשר רומש על האדמה

שנים שנים באו אל נח אל התבה זכר ונקבה (שם: ח, ט)

ויבואו אל נח אל התבה שנים שנים מכל הבשר אשר בו רוח חיים (שם: טו)

והבאים זכר ונקבה מכל בשר באו (שם: טז).

בפסוק ו: כ הודיעו כי מעצמם יבואו לפניו שנים שנים ולא יצטרך הוא לצוד אותם בהרים ובאיים, והוא יביאם בתיבה אחרי כן, ובמעשה פירש שבאו זכר ונקבה, וזה היה בכללם. אחרי כן צוהו שיקח מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה, ובאלה לא אמר שיבאו אליו אלא שהוא יקח אותם, כי הבאים להנצל ולחיות להם זרע באים מאליהם, אבל הבאים להקריב עולות לא גזר שיבואו מעצמם להשחט, אבל לקחם נח, כי הצואה של שבעה שבעה היתה כדי שיוכל נח להקריב מהן קרבן, ע"כ.

בפסוק ז: ח: פירש רש"י כולם הושו במנין זה, מן הפחות היו שנים, ואחרים אמרו כי פירוש שנים, וזוגות, לומר שהיו באים זכר ונקבה יחד, ועל דעתי שכן היה שבאו מכולם שנים, זכר ונקבה, מעצמם, ע"כ.

בפסוק טז כי הבאים אל תוך התבה היו זכר ונקבה שהכניסם נח בתוכה כן ע"כ.

להשמחל להביאם, ובפסוק שלפניו כתיב מכל החי... תביא אל התבה, שמעמט שהוא המביא ולא שצאו מעצמם, ולזה נמנעו להוסיפו "והוא יביאם בתבה אחרי כן", ר"ל שמעצמם צאו אל מקום התבה, ויחזו שם עד שהגיע הזמן ליכנס לתבה, ואז הוא היה המכניסם ומנהיגם צידים לחובה.

ב. ועוד יש לדעת כוונת הרמב"ם באמרו, "וצמעה פירש שצאו זכר ונקבה וזה היה בכללם", שהדברים סתומים, ונראה שצא לצאר שכלן בפסוק כ' כתיב שנים מכל יבואו אליך, ולא פירשה תורה אם צאו עדרים עדרים צערובים כקרב דמנרים, וביניהם זכרים וגם נקבות, והוא היה זקוק לסדרם ולהכניסם זוגות וזוגות. ונח"ל הארצנאל "כי הנקבות של הצעלי חיים אינן הולכות תמיד מחוברות עם זכריהם לבד משעת הזיווג, ואחר הזיווג מיד כל אחד פונה לדרכו

דברי הרמב"ם בפסוקים אלו צאו בקצור מקורו עד שמעמט אין להבין מה צא ללמדנו בפירוש הפסוקים הנזכרים, ונראה מה שנראה לומר בכוונתו אחר העיון בדבריו ובדברי הקדמונים שצאו בעקבותיו ה"ה הנתי, הטור, והארצנאל.

א. בפסוק כ' נאמר שכל צעלי החיים צאו אל נח, ולמד מזה הרמב"ם שמעצמם צאו ולא היה צריך לזדס ולהביאם, עד כאן כוונתו פשוטה ומבוארת, אבל יש לדעת למה הוסיף "והוא יביאם בתבה אחרי כן", שכלאורה אין לזה שייכות עם דיוקו בפסוק שמעצמם צאו, ולאזה לדרך הוסיפו, ועוד, שכלל מנא ליה הא, דלמא נכנסו לתבה מעצמם כמו שצאו עד התבה מעצמם, וכשמעמט הפסוק, צאו אל נח אל התבה, ונראה שקשה לו קראי להדדי, שכלן כתיב צאו אל נח, ופשוט כאשר פירש שצאו מעצמם ולא היה צריך

ידעתי מה רצה צדיקו שהוא "יסוד" למצות אהבת ישראל, וכי מלואה היא באור על בלימה שצריכה יסוד, הלא מקרא מלא דיבר הכתוב ואהבת לרעך כמוך. וכנראה הוא הערה פילוסופית להראות ה"אנושיות" של המורה ושל הרמב"ם. ואפילו לדעתו היה לו לומר שהוא יסוד לאנושיות או לאהבת צעלי חיים, ומה לו להכניס מצות אהבת ישראל לענין, ויספיק בזה.

בתב הרב שעוועל נהערמו: "כאשר ישמחל נפשו: כמו שימנהג האדם עצמו, והוא יסוד המצוה של ואהבת לרעך כמוך... והיא כוונת רבינו" והערה זו אין לה לא יסוד ולא שורש אלא נראה כמילולוגיה בעלמא, שכלל אין לזהמות ריעים כי אם כן זוטא לצדו (נראה אכן עזרא על הפסוק כי יגוף שור איש את שור רעהו, שמות כא: לה) ומה שיך להשוותם, וכלל לא

ומכל החי... שנים מכל תביא אל התבה... זכר ונקבה יהיו (ו: יט)

...שנים מכל יבאו אליך להחיות (שם: כ)

מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן הבהמה אשר לא טהורה היא

שנים איש ואשתו (ז: ב)

גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה (שם: ג)

מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה ומן העוף וכל אשר רומש על האדמה

שנים שנים באו אל נח אל התבה זכר ונקבה (שם: ח, ט)

ויבואו אל נח אל התבה שנים שנים מכל הבשר אשר בו רוח חיים (שם: טו)

והבאים זכר ונקבה מכל בשר באו (שם: טז).

בפסוק ו: כ הודיעו כי מעצמם יבואו לפניו שנים שנים ולא יצטרך הוא לצוד אותם בהרים ובאיים, והוא יביאם בתיבה אחרי כן, ובמעשה פירש שבאו זכר ונקבה, זה היה בכללם. אחרי כן צוהו שיקח מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה, ובאלה לא אמר שיבאו אליו אלא שהוא יקח אותם, כי הבאים להנצל ולחיות להם זרע באים מאליהם, אבל הבאים להקריב עולות לא גזר שיבואו מעצמם להשחט, אבל לקחם נח, כי הצוואה של שבעה שבעה היתה כדי שיוכל נח להקריב מהן קרבן, ע"כ.

בפסוק ז: ח: פירש רש"י כולם הושו במנין זה, מן הפחות היו שנים, ואחרים אמרו כי פירוש שנים, זוגות, לומר שהיו באים זכר ונקבה יחד, ועל דעתי שכן היה שבאו מכולם שנים, זכר ונקבה, מעצמם, ע"כ.

בפסוק טז כי הבאים אל תוך התבה היו זכר ונקבה שהכניסם נח בתוכה כן ע"כ.

להשתדל להביאם, ובפסוק שלפניו כתיב מכל החי... תביא אל התבה, שמעמט שהוא המביא ולא שצאו מעצמם, ולזה נמכוון בהוסיפו "והוא יביאם בתבה אחרי כן", ר"ל שמעצמם צאו אל מקום התבה, וישנו שם עד שהגיע הזמן ליכנס לתבה, ואז הוא היה המכניסם ומנהיגם צידים למוכה.

ב. ועוד יש לדעת כוונת הרמב"ם באמרו, "וצמעה פירש שצאו זכר ונקבה זה היה בכללם", שהדברים סתומים, ונראה שצא לצאר שכלן בפסוק כ' כתיב שנים מכל יבואו אליך, ולא פירשה מורה אם צאו עדרים עדרים בערבות צא כקרוצ דמנרים, וביניהם זכרים וגם נקבות, והוא היה זקוק לסדרם ולהכניסם זוגות וזוגות. נח"ל האצבענאל "כי הנקבות של הצעלי חיים אינן הולכות ממיד מחוברות עם זכריהם לבד משעת היוווג, ואחר היוווג מיד כל אחד פונה לדרכו

דברי הרמב"ם בפסוקים אלו צאו בקילור מקורר עד שמעמט אין להבין מה יצא ללמדנו בפירושי הפסוקים הנזכרים, ונראה מה שנראה לומר ככוונתו אחר העיון בדבריו ובדברי הקדמונים שיצאו בעקבותיו ה"ה הצחי, הטור, והאצבענאל.

א. בפסוק כ' נאמר שכל צעלי החיים צאו אל נח, ולמד מזה הרמב"ם שמעצמם צאו ולא היה צריך לזודם ולהביאם, עד כאן כוונתו פשוטה ומבוארת, אבל יש לדעת למה הוסיף "והוא יביאם בתבה אחרי כן", שלכאורה אין לזה שייכות עם דיוקו בפסוק שמעצמם צאו, ולפימה צורך הוסיפו, ועוד, שכלל מנא ליה הא, דילמא נכנסו לתבה מעצמם כמו שצאו עד התבה מעצמם, ובמשמעות הפסוק, צאו אל נח אל התבה ונראה שקשה לו קראי אהדדי, שכלן כתיב צאו אל נח, ופשוט כאשר פירש שצאו מעצמם ולא היה צריך

אלה שבגורתו יתבדק יצאו מעצמם זכר ונקבה". ונדבר בדברי האברבנאל בהרחבת הדיבור קצת להלן. לכן הסביר הרמב"ן כאן שדבר זה פירשו תורה להלן ו: טז, י, כשמספרת שלמעשה באו אל התבה, דכתיב להדיא שם ויצאו אל נח... שנים שנים, כמו שכתוב כאן, בלי לפרש אם באו זוגות או בערבוזיא, חיה הוא שמוסיף הפסוק שלאחריו לנאר, "והבאים זכר ונקבה באו", שכן באו, זוגות. ועוד, דאי לאו הכי מאי מוסיף פסוק ט"ו יותר מאשר כבר נאמר בפסוק ט"ו.

ובמה שאמר הרמב"ן "וזה היה בכלל", נראה שכוונתו לומר שהאמור כאן, שנים שנים באו, זה בכלל מה שפירש לבסוף כשמדובר למעשה, שהשנים שנים היו זוגות זכר ונקבה, והוא ביטוי שמוצאו שהאמור שם הוא כלל לכל מקום שהענין מדובר בו כמו זה הכלל בלשון המשנה, שפירשו שהאמור נוהג בכל מקום שמדובר בדין זה, וכן כלל גדול אמרו בשבת כל השוכה עיקר שבת וכו' שג"כ פירשו שדבר זה נהוג בכל הל"ט מלאכות, ולא רק בקצתן.

ג. בפסוק ח-ט, מציא הרמב"ן דברי רש"י שכולם הושו במנין זה שמן הפחות היו שנים, ואחרים אמרו וכו' ועל דעתי כן היה, שבאו מכולם שנים וכו', כאשר הבאנו דבריו למעלה. ויש לדעת כוונתו של רש"י באמרו שכולם הושו במנין זה וכו' וכן לעיל, ו: יט, כח "שנים מכל: מן הפחות שבהם לא פחתו משנים, אחד זכר ואחד נקבה" וכוונתו בזה ג"כ מעורפלת שמה בא להוסיף על המפורש בפרשה, וראה מה שדמקו בזה המזרחי והגור אריה. והאברבנאל ביאר כוונת רש"י באופן שהדברים מחייבים יפה, דבר דבור על אופניו, אף שיש בו משום חידוש גדול, והוא, שאין פירוש האמור בפסוק ו: כ "מהעוף למיניה ומן המבהמה למינה... שנים מכל יצאו אליך", שרק שנים מכל מין בעל חי באו, אלא שיהיו תמיד הבאים והגלקחים זוגות של זכר ונקבה, והם אשר קרא הכתוב

וחם הוא אבי כנען (ט: יח).

והאבן עזרא אמר כי כנען הוא בן הקטן לחם, כאשר ימנה אותם, ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען וכו', והנכון בעיני... שכנען הוא הבן הגדול לחם, ואשר אמר ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען, אחרי נמכר לעבד עבדים נתן (המקרא) לכל אחיו מעלה עליו. ע"כ.

ולעיל בפסוק ו: י הביא הרמב"ן סמוכין למש"כ כאן שהמורה מונה בניס לפי מעלתם, ולא דוקא לפי

שנים, שהודיעו השי"ת שאיש ואשתו יצאו אל המיבה, ולא פירש לו כמה מן הזוגות יקח, ובאמת לדעת רש"י היו בין בעלי החיים הצלתי טהורים שנכנסו למיבה יותר מזוג אחד לכל מין וכשמודיעו הפסוק שזכר ונקבה באו, ר"ל לא פחות מזוג אחד לכל מין באו, שהמספר הזה היה הפחות שהכנים, ואף שהוא חידוש גדול, כן באמת נטיס דברי רש"י בפסוקים אלו, וכן משמע קצת לשונו בפסוק ו: כ, "מאליהם באו וכל שהתבה קולטתו הכנים בה", שמשמעו שלא רק שנים באו מעצמם אלא הרבה זוגות באו, ואפילו אלו שאינם ראויים ליכנס לתבה מפני שהשחיתו דרכם ודבקו לשאינם מינים, "וכל שלא השחיתו דרכם המיבה קלטתו והכנים בה".

ובפרש הרמב"ן שדעת רש"י שהמקרא בא להודיענו שלא היה מין שבה פחות משנים אבל היו שנכנסו יותר מזוג אחד למין, ועל זה חולק הרמב"ן ופירש הפסוק כאשר הזכרנו למעלה, שבאו אל נח זוגות, ולא בערבוזיא, וכן הכניסם, זוגות של איש ואשתו. והחידוש שבמקרא הוא שזה הפך סדר הכנסת המין האנושי שהכנים כל הזכרים כחבורה אחת ואחריהם כל הנשים לצדנה, דוק בלשון המקרא בכניסתם (ו: יג) בא נח וחס ויפת בני נח, ואשת נח ושלושת נשי בניו אחת אל התבה, האנשים לבד והנשים לבד, שלא הכניסם משפחות משפחות, וביציאתם הוא אומר (ח: טז) אחת ואשתך, וצניך ונשי צניך, שיצאו משפחות משפחות, כאשר כתב רש"י שם, וזה כוונת הרמב"ן באמרו "ועל דעתי שבאו מכולם שנים, זכר ונקבה", שכן באו וכן הכניסם ולא הפרידם כאשר הפריד בני האדם, וכן דקדק לכתוב על פסוק טז, דובר ונקבה מכל בשר באו: "כי הבאים אל תוך התבה היו זכר ונקבה, שהכניסם נח בחוכה כן" ואי לאו כדאמרן, שבה להוציא מדעת רש"י כאשר ביארנו מה מוסיף הרמב"ן על האמור במקרא, והיו דבריו נראים כריצוי דברים ללא חכמית.

לינחק את יעקב ואת עשו (שמנה יעקב לפני עשו אף שנולד אחריו).

וראיתי קושיא מפליאה על דברי הרמב"ן שכללו מעלים עין מצריחא מפורשת בשני מקומות בש"ס, והיא בליקוטי המהרש"א עה"ת הנדפס אחורי החומשים מקראות גדולות, ווארשא, עה"פ וחברון שבע שנים נכחה לפני זוען מצרים, (במדבר יג: כב) שכתב רש"י שם אפשר שנה חס את חברון לכנען בנו הקטן קודם שינה זוען למצרים בנו הגדול וכו', ח"ל,

אמר המלקט שמעתי מגדול אחד שהקשה מזה על הרמב"ן בפ' נח, שטען על האז"ע שאמר שכנען הוא הקטן צנוי חס, כאשר נמנו, וטען הוא שכנען הוא הגדול וכו' והוא נגד תלמוד ערוך בשילהי כתובות, קי"ז ע"ב, ובסוטה ל"ד ע"ב, ורש"י ז"ל הביאו כאן, עכ"ל בליקוטי מהרש"א.

וראיה שם מה שכתב לישב בשם תלמיד ותיק, והוא דחוק.

פרשת לך לך

הלוך ונסוע הנגבה (יב: ט).

כתב רבינו שלמה ללכת לדרומה של ארץ ישראל.

לכאורה ז"ע מה הוסיף רש"י על הנאמר במקרא, וגם למה הביאו הרמב"ן כללו יש בדברי רש"י משום חידוש ביאור המקרא.

והנראה כוונת רש"י שלכאורה יש לפרש שהכתוב מודיענו שאברהם נסע בכיוון דרומי, אבל לא דוקא לחלק הדרומי של ארץ ישראל נסע, שמי שנוסע מגבול צפוני של הארץ נקרא ג"כ נוסע נגבה, ששם פעמיו לרוח דרומית, אף שנוסע למקום שנמצא בחלק הצפוני של הארץ, ע"כ מפרש רש"י שנגבה האמורה כאן אין ביאורו לכיוון או לרוח דרומי, אלא שנסע לדרומה של א"י ממש, וכן הוא ברש"י להלן עה"פ ויעל אברהם... הנגבה, שכתב לבא לדרומה של ארץ ישראל, (יג: א).

ויש לשאול הא גופא מנ"ל לרש"י, שנסע לדרומה של א"י, אולי באמת פירוש הלוך ונסוע הנגבה, שנסע

בכיוון דרומי. והנראה בזה שלמד כן מה"א הידיעה שברש מלת הנגבה, שאם בא לומר שנסע לרוח דרומית היה נריך לומר הלוך ונסוע נגבה, כמו ופרצת ימה וקדמה לפונה ונגבה, ומאי הנגבה דקאמר קרא, על כרחך ביאורו להנגב, ז"א למקום ששמו הנגב, כמו ארץ הנגב נחמני (יהושע טו: יט), ועמלק יושב בארץ הנגב (במדבר יג: כט).

ובזה מדוקדק מש"כ רש"י ללכת לדרומה של א"י, ז"א שעודנו עומד בחלק הצפוני של הארץ אבל הולך ונסע להגיע לארץ הנגב, וכן להלן שכתב לבא לדרומה של א"י, ואילו היה פירוש שנוסע לרוח דרומית אין שייך לומר שנוסע ללכת הנגבה, או לבא הנגבה, אלא לשון הולך, שהרי בצעד ראשון כבר הולך לכיוון דרום.

שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם. קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה (יג: יד, טו, טז).

בכל אשר תרצה ללכת בארץ לך, כי אהיה עמך ושמרתיו מרשעת הגוים כי לך אתננה, כלומר, שלך תהיה. ואם הוא ציווי, שילך בה כל ארכה ורחבה (היו כדי) להחזיק במתנתו... וטעם לך ולזרעך (הנאמר בפסוק טו, לך אתננה ולזרעך). שתחזיק במתנה מעבשיו להניחה לזרעך, כמו שאמר רבותינו, ירושה היא להם מאבותם. ועל דרך הפשט יתכן שתהיה מושל ונשיא אלוקים בתוכה בכל מקום שתלך בארץ ההיא. ע"כ.

בציע מה שנראה כוונת הרמב"ן בביאורו לפסוקים אלו וגם נרשום כמה הערות שיש להעיר בדבריו. הרמב"ן בא לבאר כמה קושיים במקראות. ראשית, מה הוא תכלית ההילוך הזה לארכה ולרחבה של

וכמושל זה, כאשר מנינו בפרשת אברהם ובני חם, ריש פ' חיי שרה. ולכן בנבואה זו נאמר רק לך אחננה ולא הוסיף ולזרעך, משא"כ בפסוק דלעיל מיניה, ששם מדובר על מתנת הארץ לזרעו עד עולם, נאמר לך אחננה ולזרעך עד עולם.

ועוד נקודה אחת נשאר לבאר בדברי הרמב"ן, במש"כ ואם היא מזה שילך זה לארכה ולרחבה (הוא כד') להחזיק במתנתו, א"כ קשה האמור למעלה, שא לא עיניך... לפונה ועגנה וגו' כי לך אחננה ולזרעך, שראייה זו מה זו עושה, אם להחזיק זה לזרעו, כמבואר בקרא, הרי לזרע זה ציוהו ה' שילך זה לארכה ולרחבה, שיחזיק זה לזרעו, ומה מוסיפה נשיאת עינים זו.

והעיריני זה בני הנזון כמר מרדכי ואז שליט"א, שע"פ דברי הרמב"ן בפ' ויחי, דר"ה אשר לקחתי מן האמורי בחרבי ובקשתי, (מח: כג) מחיש כל הענין כפתור ופרח. שהילוכו בארץ הוא הכיבוש, או התחלת הכיבוש, שבו יכבשו בני את הארץ כשם שכבשו באי הארץ את האמורי ע"י נטיית המרב חריקת המים שעשה יעקב בשעתו, כאשר האריך שם הרמב"ן. גם העיר מגמרא ב"ב, ק, ע"א, שמפורש שם בדברי הרמב"ן. וראה עוד מש"כ הרמב"ן למעלה בפסוק ויעבור אברהם בארץ (יב: ו) בביאורו המתחיל, "ודע כי כל גזרת עירין וכו'", במה ששייך לענינו.

ולפ"ז החזיק אברהם בארץ לזרעו בזה שנשא עיניו זה, כמבואר בפסוקים יד, טו, וההילוך זה שנפסק י"ז הוא התחלת הכיבוש, כדי כשיבאו בניו ללחום זה תהא כבושה כבר לפניהם ע"י אברהם אבינו, כאשר מסביר הרמב"ן במקומות שנינו, וזהו מדוקדק מאד מה שנאמר לך ולזרעך בראיית הארץ, שהיא הקנין שבו קנאה, ובהילוכו לא הזכיר זרעך, רק כי לך אחננה, שאתה כבשה בהילוך כמו שכבש יעקב את ארץ האמורי לבניו בנטיית מרב, כאמור.

ואם יעין הקורא בכל המקומות שנינו, מבלי לסמוך על מה שרשמנו כאן תמציית הדברים בקיצור, יראה שהכל עולה בקנה אחד, דבר דבור על אופיו, ושדברי הרמב"ן מאירים בבהירות עינים נשגבים, ומה שקילר במקום אחד השלים במקום שני, וסמך על מה שכבש כבר או שיכתוב להלן מיניה, מפני ששם הוא המקום המתאים לנקודה זו, כדרך רבותינו הראשונים, אבל מתוך כל דברי הרמב"ן בכללות מסבירים עניניו.

א"י, ועוד מה שמוסיף "כי לך אחננה", דמשמע כנחיתת טעם, קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה — ולמה — כי לך אחננה. אחי קשר של סבה ומסובב יש ביניהם, וביאר המקראות "על דרך הפשט" וגם על פי מדרש רבותינו.

בתחלה פירש שהן קום התהלך בארץ שאמר ה' לאברהם איננה ציווי אלא הבטחה, שיכול להתהלך בארץ לארכה ולרחבה כרצונו מבלי פחד מרשעת הגוים יושבי הארץ, כי אחיה עמך ושמרתיך, "כי לך אחננה, כלומר שכן תהיה". יש לדעת כוונת הרמב"ן בזה שמוסיף כי לך אחננה על הבטחתו, דממה נפשך, אם ירצו הרשעים יושבי הארץ להריע לאברהם, אף אם הארץ תהיה שלו בעתיד ירצו לו כי המה הרבים והוא המעט, אלא הבטחת ה' שישמרהו היא שמגינה עליו, וא"כ ואפילו אם לא יתנה לו אין לו לפחוד, כמו שהבטיח ליעקב אבינו בפ' ויחי, אל חירא מרדה מזרים, ואף שלא הבטיחו שיתן לו ארץ מזרים לנחלה וא"כ עדיין קשה למה חלה הבטחתו שיכול לילך בכל הארץ לארכה ולרחבה בלי פחד ב"י לך אחננה", וזה יתבאר להלן בדברי הרמב"ן.

וישוב ממשיך הרמב"ן, ואם היא מזה וכו', ר"ל שמצוה השנייה, בתורת ציווי, קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה, יש לפרשו ע"פ מדרש רבותינו, שמצוה זו כדי לקנותה בחזקה עבור זרעו. וזה כנראה רק כמאמר המוסגר בדבריו, שנאמת סובר שעל דרך הפשט אינו ציווי רק הבטחה, כמזכר. ועל כן חזר לבאר הפסוקים בדרך שפתח בה, שהיא הבטחה, וא"כ צריך לבאר מה שהוסיף כי לך אחננה, שבהשקפה ראשונה נראה שאין לו המשך להאמור, כאשר הזכרנו, וביארו שאני נוטן לך נשיאות וממשלה בארץ. ולפ"ז אין לפסוק זה שייכות לירושת הארץ ע"י בניו, אלא שיש כאן שתי נבואות נפרדות בלתי חלויות זו בזו. שבפסוק י"ד, ט"ו אמר לו ה' שישתכל בארץ לכל רוחותיה, שא לא עיניך וראה וגו', ובה יחזיק במתנה מעכשיו להגחילה לזרעו, כמ"ש רבותינו שירושה היא להם מאבותם. ובפסוק י"ז נבואה נבואה אחרת שאינה המשך להאמור לעיל מיניה, אלא נבואה פרטית לאברהם אבינו, שיכול ללכת בארץ לארכה ולרחבה, היינו בכל מקום שבה, בכל עיר ובכל ישוב בלי פחד כי בכל מקום שפגך יקבלו אותך כנשיא אלוקים על הארץ. וזהו ביאורו של כי לך אחננה, אחת כנשיא אלוקים על הארץ

ויאמר אברהם... מה תתן לי ואנכי הולך עירי וכן משק ביתי הוא דמשק אליעזר. ויאמר אברהם
הן לי לא נחת זרע והנה בן משק ביתי יורש אותי. (טו:ב,ג).

פירשו בו אני מת בלא בנים, כטעם כי הולך האדם אל בית עולמו, והנכון בעיני כי מתחלה יתאון מה
יהיה שכרי אחרי שאין לי בנים ואנכי הולך נע ונר בארץ נכריה יחידי כערער במדבר ואין יוצא ואין בא
בביתי וזלתי אליעזר, איש נכרי אשר לקחתי לי מדמשק, לא מבית אבי... ואחר כך אמר, הן לי לא נחת
זרע... כי זקנתי ויבא עתי בלא זרע וכו' ע"כ.

כוונת הרמב"ן נראה פשוטה אבל נסתנה היות
וראיתי להרצ שזעזעל בהערותיו שמועה בהצגת
הדברים, כאשר נזכר למטה.

תחלת דיבורו של הרמב"ן להסביר מלת הולך
הנאמר בפסוק ב', הנה אנכי הולך עירי, שלכאורה אין
לו מובן, שהיה לו לומר מה תתן לי ואנכי עירי, וכח
ש"פירשו בו" עירי בלי בנים (ראה רש"י), והולך
פירש שהוא כינוי למיתה. והביא סמורין לזה מהפסוק
כי הולך האדם אל בית עולמו (סוף קהלת) ויהיה יכול
להביא עוד כמה וכמה פסוקים שמכנים מיתת האדם
בלשון הליכה אף במקום שלא נזכר מיתה אלא כמו
ביושע, כג'ד, הנה אנכי הולך בדרך כל הארץ, וכן
זוה דוד את שלמה, אנכי הולך בדרך כל הארץ (מלכים
ב:ב), וכן בריש קהלת, דור הולך ודור בא, וסרגמו
אזיל מן עלמא, וכן כבי צב להולך כי לא ישוב עוד,
(ירמיהו, כב:ז) ופירשו בו חכמים נמי כזו להולך למוות.
ולהדיא דרש רבי יוחנן, סוטה י"ב, ריש ע"ב, ונערוהיה
הולכות על יד היאור, (שמות ב:ד) אמר רבי יוחנן אין
הליכה זו אלא לשון מיתה, ותלוגת אברהם היתה מה
תתן לי, ואנכי מת בלי בנים.

וקשה לו להרמב"ן על פירוש זה וע"כ כתב
פירוש אחר בלשון "והנכון בעיני", ומה דלא ניחא ליה
בפירוש הראשון רואין ממה שמשנה ומה שמדגיש
מפירושו הוא, כאשר יראה המעיין. ואע"פ שאין
הרמב"ן טוען על פירוש זה (שהולך הוא כינוי למיתה)
מזד עצמו, אבל אינו מקבלו כפירוש נכון בפסוק זה
מפני שקשה ליסב לפי סדר הפסוקים, דא"כ היה
פסוק שלאחריו ככל הדברים ללא נזכר. ובפרט קשה
שהן שני אמירות, שפסוק ב' מתחיל ויאמר אברהם מה
תתן לי ואנכי הולך עירי ושוב בפסוק ג' ויאמר
אברהם הן לי לא נחת זרע, שמדגישה תורה שהן שני
אמירות נפרדות. ועוד כשאמר בפסוק ראשון, אנכי מת
בלי בנים, מה שייכות יש לו לסיפיה דקרא שמוכר
אברהם מי הוא בן משק ביתו ומאיפה בא. ואי משום
שרוצה לומר שהוא ירשנו, הרי אמר כן להדיא, פה
מלא, במאמר השני וכאן לא דיבר על ירושה כלל.

וע"כ כן פירש הרמב"ן שערירי האמור כאן ביאורו
מלשון והיה כערער בערבה... ארץ מלחה לא חשב,
שמוצנו בדד וגלמוד, ואנכי "הולך", אין מלח הולך
בפסוק זה פועל, כמו אני הולך למוות שאמר עשו ריש
פ' תולדות, אלא שם דבר הוא, כמו ויצא הלך אל איש
העשיר (ש"ב, יב:ד), היינו מי שלל חיוו נע ונד, אין
לו מקום קבוע אלא מתגודד ממקום למקום, וזה שאמר
אברהם הן אנכי הלך יחידי וגלמוד כערער בערבה, "ואין
יוצא ואין בא בביתי וזלתי אליעזר, איש נכרי שהבאתי
מדמשק", וכונתו בזה לפרש מה שמוכר אברהם
מקומו של אליעזר, שהוא מדמשק, ור"ל שאפילו הבן
משק שלי שמתפל בביתי, ואני בו, שהוא היוצא והבא
בתמידות והוא היחידי שיש לי מגע ומשא איתו, הוא
איש נכרי אשר לקחתי לעבד מדמשק, לא מבית אבי ולא
מארצי, ואני עדיין, אפילו עם אליעזר בביתי, יחידי בודד
וגלמוד. וזה מוצנו של פסוק ראשון להרמב"ן, שאין
מדובר בו על מיתה ועל יורש, אלא על שהוא איש הלך
יחידי וגלמוד.

וישוב בא מאמר שני של אברהם להשי"ת, ויאמר
אברהם הן לי לא נחת זרע וגו' והוא הפלוגה שימות בלי
בנים ויורשו יהיה בן משק ביתו, ודוק בלשון הרמב"ן
שאמר שכתב ביאורו בפסוק ראשון אמר "ואחר כך
אמר וכו'", שצא לפרש מה הן שתי האמירות האלו.

בהערת הרצ שזעזעל על הא דאמר הרמב"ן
"פירשו בו אני מת בלא בנים כטעם כי הולך האדם לזנח
עולמו" כתב להראות מי הם ה"פירשו" שהזכיר
הרמב"ן: "אונקלוס וכל המפרשים" ואינו באונקלוס.
שחרגס הולך, אזיל, מבלי שום הוספת ביאור או רמז
שהוא כינוי למיתה, ואינו יודע גם למי ולמה מתכוון
הרצ שזעזעל שהוסיף "וכל המפרשים" שלא ראינו
בפירוש אחר וזלתי הרמב"ן כאן. ולפי אומר לי
ש"פירשו בו" שכתב הרמב"ן ר"ל לומר פירשו בו
חכמים ז"ל, ולא איזה מפרש שקדמוהו, וראה במדרש
רבה כאן: אמר אברהם לפניו, רבש"ע אם עתיד אני
להעמיד בנים להעניך מוטב לי ונחני בדרך עולם,
שפירשו כמו אנכי הולך בדרך כל הארץ, וכן כתב שם

יורש כמו יכרות ה' כל עושה אלה לא יהיה לו ער ועונה, ומזבנו היפוכי, בלי יורש, כמו לשרש אחריו שפירושו להקיר שרשיו, ולא להשרישו וכן כאן ערירי בלי ער, (ז) דעת רש"י עצמו שהוא לשון חורבן כמו ערו ערו עד היסוד זה ג) דעת הרמב"ן שהוא לשון יחידי וגלמוד, מלשון כערוער בערבה.

בפירוש מהר"ו ח"ל אם יתכן שיכל ממני ענב להקצ"ה, מלשון ויחטט אל לבו, היינו על ידי רשעים מחטט הש"ת, טוב שינמי בדרך עולם, כמ"ש דוד לשלמה, אנכי הולך בדרך כל הארץ ע"כ.

ויש לנ"י שלפי הנאמר מצינו שלשה פירושים למלה ערירי א) פירושו של מנחם שהביא רש"י שהוא לשון

קחה לי עגלה משולשת וגו' (טו:ט).

...ורמז כי שלשה קרבנות מהן יקריבו לפניו זרעו, העולה והחטאת והשלמים, כי האשם כחטאת הוא, אין ביניהם לבר השם.

וראיתי לאחד ממכמי הזמן שהראה מקור לזה במדרש חדשא פרק י"ב, ג' טכסין הן הקרבנות, עולה, שלמים, וחטאת, והוצא בזה חסד לבעל הח"ח ז"ל, חלק ב', פכ"ג אות ג'.

מהערוות נמי הנזון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א.

ובן כחז הרמב"ן סוף פ' נשא, וז"ל כי אין ישראל מקריבים זולתי אלו הקרבנות בלבד, כי החטאת והאשם דבר אחד ושם אחד הוא, ומורה אחת להם, ע"כ,

וגם את הגוי אשר יעבודו דין אנכי וגו' (טו:יד).

...ובבר הזכירו רבותינו הענין הזה ואמרו בואלה שמות רבה משל לאדון וכו'.

ראה הערתנו "הרמב"ן והמדרש רבה" נ"ש ספר במדבר.

פרשת וירא

ויאמר, אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדיך (יח:ג).

מצינו אותו בספרים [וברבינו בחיי: בכל הספרים] קמוץ, והנה קראם בשם רבם באל"ף דל"ת, כי הכיר בהם שהם מלאכי עליון, כאשר יקראו אלהים ואלים, ולכן השתחוה להם ארצה. ע"כ.

ולמאן דאמר שהוא קודש יש לדקדק א"כ אין מאמרו של אברהם, אל נא תעבור... במקומו, שהיה צריך לכתוב וירא שלשה אנשים נצבים עליו ואמר אדני אל נא תעבור וגו' ואח"כ וירן לקראתם, כאשר העיר כבר רש"י. ותירץ רש"י שאין מוקדם ומאוחר בתורה, (שאין למש"כ לעיל, ו: ג, על הפסוק לא ידון רוחי בדם, וכן כוונתו כאן). וראה בטור שתיצ צענין אחר. ומה שלא מצא הרמב"ן יסובו של רש"י מספיק נראה מפני שאי אפשר לומר כן על דעתו שחולק בנמה מקומות על האצ"ע שכוח אין מוקדם ומאוחר בתורה כשיש סמירה בסדר המקראות. וכמו הוא שאין לומר כן אלא במקומות שהתורה עצמה פירשה שפרשה זו נכתבה שלא במקומו וצריך לאחר או להקדימו, אבל אין

דברי הרמב"ן הם למאן דאמר שהוא חול, ראה שבעות ל"ה, ע"כ, ורש"י כאן. וזא לישב א"כ, שהוא חול, למה קרא למלאך בשם א'ד'י"י, וזל"ת קמוצה, שהוא משמות המיוחדים, וכן למה השתחוה לו. ודבר הרמב"ן שקראם בשם רבם, ר"ל כמו שמצינו שהמלאכים נקראים אלהים ואלים גם יש לקראם בשם אדני, שהוא שם רבם. ולכן גם השתחוה להם.

בנראה חולק הרמב"ן צוה על מש"כ הרמב"ם ריש הלכות עבודה זרה שאין להשתחוות או להתפלל למשמשי המשמים לפניו. ואולי אינו מוכרח דפליג, דיש מקום לחלק בין כוכבים ומזלות ובין מלאכים צענין השתחויה; שהרי למלך בשר ודם משתחוים, ולא גרע מלאך מעשו שיעקב השתחוה לו, ואין להאריך.

לנו לומר ק מדעמנו. זה לשון הרמב"ן ... "מדעמנו של רבי אברהם שהוא אומר במקומות רבים אין מוקדם ומאוחר נחוצה לרצונו. וכבר כתבתי כי על דעתי כל הסורה כסדר זולתי במקום אשר יפרש הכתוב ההקדמה או האחרית". ומש"כ וכבר כתבתי — כוונתו לרש"י פ' אחרי מות, ח"ל שם, על דעתי כל הסורה כסדר, שכל המקומות שיאמר המוקדם יפרש בו וכו'.

עכ"ל, וע"כ נחר לו הסוד דרך אחרת נישב קושיא זו. ור"הג"ל נראה שרש"י מקיים בזה לדעת האב"ע. וכן התוס' בכמה מקומות כתבו כאלו מדעת עצמם שאין מוקדם ומאוחר נחוצה כשהיה להם איזה קושי בסדר המקראות או בסדר הפרשיות. ראה לדוגמא ברכות יד, ע"ב, ד"ה למה קדמה. וכעת לא מצאתי ריע להרמב"ן בזה.

וה' אמר המכסה אני מאברהם את אשר אני עושה: ואברהם היה יהיה לגוי גדול ועצום...: כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט... (יח: יז, יח: יט).

...כי יאמרו הדורות הבאים איך בסה ממנו או איך נתאכזר הצדיק על שכניו החונים עליו ולא ריחם ולא התפלל עליהם כלל, והגלוי אליו טוב ויפה כי ידעתי בו שהוא מכיר ויודע שאני ה' אוהב צדקה ומשפט, כלומר, שאני עושה משפט רק בצדקה ולכך יצוה את בניו ואת אחריו לאחור דרכו, והנה אם בדרך צדקה ומשפט יפטרו, יתפלל לפני להניחם, וטוב הדבר, וכו' ולכן ראוי שיבא בסוד ה' ע"כ.

הרב שמואל נהערותיו הבין שמש"כ הרמב"ן "והגלוי לפני טוב ויפה" שהוא המשך של "כי יאמרו הדורות הבאים וכו'", וביארו "ומה שהיה גלוי לאברהם שהערים תחרבנה היה טוב בעיניו", כאלו נקוד הג"מל בקמץ. ואינו ק, אלא הוא ביאור לנתינת טעם שאמר ה', המכסה אני מאברהם מה שאני עושה, והלא ידעתי בו שיצוה את בניו ואת ביתו שדרך ה' הוא לעשות נדק ומשפט, ר"ל כשאני עושה משפט אני עושה רק בצדקה, ולפיכך הגלוי לפני טוב ויפה, והג"מל נקוד חיריק, כאלו כתיב והגלוי לפני טוב ויפה וכו', דוק בלשון הרמב"ן שהדברים מבוארים מהמשך לשונו, ואין להאריך.

וזוהו סדר הדברים לדעת רש"י. המכסה אני מאברהם, ואברהם היה יהיה לגוי גדול שנאמר אחריו, לפי מדרשו אינו המשך ונתינת טעם לנאמר לפניו, שאין זה הטעם למה אינו מכסה, אלא דיבור מופרד ובלתי תלוי הוא, והוא ברכה שמברך ה' את אברהם, בגדר זכר נדיק לברכה, שכיון שהזכירו ברכו שיהיה לגוי גדול ועצום ושיחברכו בו כל גוי הארץ. ולפי פשוטו שכתב רש"י, ביאורו וכי ממנו אני מכסה והלא כתיב הוא לפני להיות גוי גדול וגו', פירוש הטעם שאני מכסה מפני שהוא כתיב לפני, ושוב ממשיך מאמר ה' למה טעם למה אהבו (ולפי מדרשו למה אינו מכסה) כי ידעתיו, פירוש כי אהבתי, ולמה אהבתי, לפי שהוא מצוה את בניו ואת ביתו וכו', ולשני הביאורים שברש"י, לפי מדרשו ולפי פשוטו, הוי למען אשר ידעתיו נתינת טעם לאהבתו של ה' לאברהם, ולא למה אינו מכסה ממנו מה שהוא עושה.

ובדי דברי בו כדאי לציין שפליג הרמב"ן על רש"י בביאור פסוקים אלו, שרש"י כתב שלמען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו אינו נתינת טעם למה אינו מכסה מאברהם מה שהוא עושה, אלא הוא טעם לאהבתו לאברהם, ועיקר הטעם למה שמגלה לאברהם מה שהוא עושה הוא כי ידעתיו, פירוש כי אהבתי, ולמה אהבתי, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו', "ולמען אשר יצוה" ביאורו לפי שהוא מצוה, והקושי שבפירוש זה מבואר שאין פירושו של למען אשר יצוה, לפי שהוא מצוה, ורש"י בעצמו מסיק "ואין למען נופל על הלשון", וגם קשה שמצא יצוה, שהוא לשון עתיד, כאלו כתיב מצוה, לשון היה.

אב"ל להרמב"ן נתן ה' שני טעמים למה אינו מכסה מאברהם, אחד שלילי ואחד חיובי, חדא, ואברהם היה יהיה לגוי גדול ועצום וגו' על כן לא מכסה ממנו שלא יאמרו הדורות הבאים וכו' וגם יש בו טעם חיובי, שטוב ויפה שאגלה לפניו, כי ידעתיו שהוא מכיר ויודע שאני ה' אוהב נדק (יחד עם) משפט, שאני עושה משפט רק בצדקה וכו'.

ויזכור אלוקים את אברהם וגו' (יט: כט)
ולולא אברהם עודנו היה בחרן עם מולדתו וכו'.
ראה הערמינו לעיל עמוד יז ד"ה והואיל.

ויקרא שם בשם ה' אל עולם (כא: לג).

פירוש הכתוב (הוא) שקרא בשם ה' המנהיג בכחו הזמן וכו'.
ראה הערמינו לעיל עה"פ וינדל אלוקים בין האור ובין החושך (א: ד).

פרשת חיי שרה

ואשביעך בה' אלוקי השמים ואלוקי הארץ (כד: ג').

הקב"ה נקרא אלוקי ארץ ישראל וכו'.

בעצמו, שנאמר הנותן (בעצמו) מטר על פני הארץ,
אבל כל העולם כולו משקה ע"י שליח, שנאמר ושולח
מים על פני חוצות, הרי שאף חו"ל ביארו ארץ הנאמר
במקרא סתם, שעל א"י קאי.

וראיתי עוד למפרשי הרמב"ם שחפסו בן לא רק
בלשון המקרא, אלא אף בדברי חו"ל ובלשון הרמב"ם
עצמו, ראה לדוגמא בדכ"ז פ' י"ב מהל' מלכים, ה"א,
שכתב שם הרמב"ם שאל יעלה על הלב שבימות המשיח
יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שום מידוש
במעשה בראשית, והשיגו הראב"ד והלא במורה כחז
והשבתי חיה רעה מן הארץ, וע"ז כתב הרדב"ן,
שזהבתי חיה רעה מן הארץ, פירושו מארץ ישראל,
אבל בשאר הארצות, עולם כמנהגו נוהג, ר"ל שכשנאמר
חכמים וכן הרמב"ם שם "עולם", כוונתו לכל העולם
כולו מלבד א"י, כאשר נבאר. ועוד דוגמא: כתב
הרמב"ם סוף הלכות דעות, לפיכך הקפידה תורה על
הנטייה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרו כלל, חו היא
הדעה הנכונה שאפשר שיתקיים בה ישוב הארץ ומשאם
ומתנס של בני אדם זה עם זה, עכ"ל. ובספר צרור
החיים למהר"י חגיז סיכס דברי הרמב"ם בזה"ל, וזהו
הדעה הנכונה שמתקיים בה ישוב ארץ ישראל, עכ"ל
וגם זה מחמיה, שלכאורה היה נראה פשוט שישונו של
עולם משמעי הרמב"ם, כאשר באמת כיים, "ומשאם
ומתנס של בני אדם זה עם זה". עכ"פ חזינא שהר"י
חגיז הבין לדבר פשוט שהרמב"ם, בכתבו "הארץ"
סתמא, כוונתו לארץ ישראל, ולפ"ו תרתי קאמר
הרמב"ם במעלה הסרת השנאה, חדא שעל ידי כך
יתקיים ישוב ארץ ישראל, ועוד, שיש בה משום תיקון
העולם ומשאם ומתנס של בני אדם זע"ו.

ובראיה שדקדק בן החגיז שזוהי כוונת הרמב"ם,
מלשון הרמב"ם שכתב ישוב הארץ, ולא ישוב העולם.

יש להעיר כמה שחפס הרמב"ן לדבר פשוט
שהארץ האמורה כאן פירושה ארץ ישראל. שלכאורה
משמעות הכתוב מורה שהמכוון הוא העולם כולו,
לעומת אלוקי השמים שפתח בו. וראה עוד ברמב"ן
עה"פ חזו אחרי אלהי נכר הארץ (דברים לא: טו),
שפירשו כאשר כתב כאן, וראה גם ברמב"ן באור
עה"פ וטמא הארץ (ויקרא יח: כה) שהוסיף לפרש
שמה שנאמר צמתן חורה כי לי כל הארץ (שמות יט:
ה) שארץ ישראל קאי, וביאר שכל הארצות והמדינות
יש להם שרים למעלה שמנהיגן, "שכח התחתונים
בעליונים הוא", אבל ארץ ישראל הוא נחלת ה' לבדו
ולא נתן עליה שר מן המלאכים, וכו' ע"כ".

ובני הנבון כמר חיים ישראל שמעון שליט"א
העיני מדברי הרמב"ן עה"פ עם הארץ ירגמוהו באבן
(ויקרא כ: ג, ונדפס חוץ דבריו על פסוק ג', למען
טמא את מקדשי) "והזכיר עם הארץ... כי הארץ ירמח
לכל ארץ ישראל, לא לארץ אשר העובד יושב בה, וכענין
כי לי כל הארץ...".

וא"ב יש לדקדק במש"כ הרמב"ן עה"פ כי לא
יחדל אביון מקרב הארץ (דברים טו: א) שפירש בכל
מושבותיכם, "בארץ ובחוליה לארץ". ונראה שדעתו
שכשנאמר ארץ סתם, ואינו מיחסה לה"ת, פירושו כל
העולם כולו, אבל במקום שהכתוב מיחסה להשם, כמו
כאן שנאמר אלוקי הארץ, ובשאר פסוקים שהביא, או
פירושו ארץ ישראל, ומהך דוחטמא הארץ אין לשאול
דמהפרשה גופא מוכח שמדבר על ארץ כנען שמביא
אותם שמה, דוק בפסוקים כד, כה, כו.

וראיה עוד חזו בפסוק הנותן מטר על פני הארץ
ושולח מים על פני חוצות (ה"י) שפירש רש"י על פני
הארץ: ארץ ישראל, על פני חוצות: חוץ לארץ, והוא
מגמלא חעניית, "ע"א, א"י משקה אותה הקב"ה

אשכנז במקום ישוב ארץ ישראל (גיטין ח' ע"ב), ובעוד מקומות. והוא מלשון המורה, וירשם אותה וישבתם בה, שממנו למדים מלות ישוב א"י, היינו שמלוא לדור בארץ ישראל, וגם נכרים הדרים בא"י נקראו תושבים (ויקרא כה:מה, ובעוד מקראות).

וראיה שמקור הרמב"ם להא דאמר שבהקרא השגחה חתקים ישוב ארץ ישראל, הוא מגמרא דיומא, ט, ע"ב, שלא חרבה ירושלים אלא מפני שנאח חנם, ש"מ שבהקרא השגחה יתקיים הישוב בא"י.

שכלשון חכמים נקרא מדיניות בני אדם וסדרי ומערכי הניצור כלשון מקון העולם, או ישוב העולם, ראה משנה גיטין, לד, ע"ב, העדים חותמין על השטר מפני מקון העולם, וגם, הלל חיקן פרוצול מפני חיקון העולם, וכן בסנהדרין, כ"ד, ע"ב, משחק בקוביא פסול לעדות כשאין לו אומנות אחרת. אלא היא, ומפרש בגמרא מפני שאינו עוסק בישויו של עולם, וכן נכמה וכמה מקומות. ולשון ישוב הארץ מצינו כלשון חכמים כשהמדינר הוא ישוב א"י דוקא, כגון הך שלא גזרו

אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי (כד:ז).

לשון רש"י מבית אבי, מארץ מולדתי, מאור כשדים ואם כן אל ארצי ואל מולדתי תלך, יהיה אור כשדים... אבל העבד לחרון הלך כאשר דבר אדוניו. ואולי יחשוב הרב (ר"ל רש"י) כי ארץ מולדתי אור כשדים אבל מולדתי היא משפחתי וכו'. וכל אלה דברים בטלים... אלא אל ארצי ששם מולדתי, כי משם היו אבותי מעולם.

שהוא הארץ שטולד בה, ולהג"ל נחא. וגם יש להעיר שמצינו לשון מולדתך שאין פירושו לא הארץ שטולד בה ולא המשפחה שטולד בה, אלא הבנים אשר חלד, או אשר הולדת כבה, והוא צפ' ויחי, מס: ו, ומולדתך אשר הולדת אחריהם.

וראיה גם למהר"ל בגבורה ה', פרק נד, שכתב על הרמב"ן כאן, ח"ל, וכשדים הוא ארם בודאי, זה ענין בדור, ולא כמו שפירש הרמב"ן ז"ל.

בזוגת הרמב"ן לבאר שאף רש"י סבירא ליה שכשנאמר מולדתי סתמא ביאורו משפחתי, וכן כשנאמר צירוף מלת ארץ, כמו כאן, אז ביאורו הארץ שטולד בה, וזה נחא שלא הקשה על רש"י מהא דאמרה אסתר כי איככה אוכל וראיתי נרעה אשר ימצא את עמי, ואיככה אוכל וראיתי באצדן מולדתי, דהתם דאי פירושו משפחתי ולא הארץ שטולדתי בה, אלא משום דלא נזכרה שם ארץ עם מולדתי. וכן רש"י פ' לך לך פירש רש"י (וגם הרמב"ן) מולדתך הנאמר שם

פרשת תולדות

ותלך לדרוש את ה' (כה:כב).

לשון רש"י, להגיד לה מה יהא בסופה, ולא מצאתי דרישה אצל ה' רק להתפלל, כטעם דרשתי את ה' וענני, דרשוני וחיו, וכו' ע"כ.

ראה במכלת מרדכי שכתב, "ועיין יתרו יח:טו, שרצונו לטעמיה... ועיין פירוש יונתן שם", וכן בספר פרדס יוסף הביא השגת הר"ן וכתב לישנו בשם קובץ דרושים, ד', לא, שלא נעלמו מהרמב"ן הפסוקים שנספר מלכים שמהם השיגו הר"ן, וזיין לעיין בדברי הרמב"ן על הפסוק, צפ' יתרו, כי יצא אלי העם לדרוש אלוקים, ששם מצא הרמב"ן לשון דרישה הנאמר אצל ה' כמו שמצאנו כאן, ומציא אותם הפסוקים בספר

בדרשות הר"ן, דרוש צ', ד"ה ואמר שסיפר, הביאו הרב שעוועל בהערותיו כאן, מציא דברי הרמב"ן ומשיג עליו, ח"ל, לפי הנראה נשמע ממנו מקרא שכתב, לך לקראת איש האלוקים ודרשת את ה' מאותו לאמר האמיה מחולי זה (מלכים ב' ח: ח) וכן, לכו דרשו צנעל וצוב אלהי עקרון אם אחיה מחלי זה (מלכים ב' א: ב), ודרישות אלו אינן לתפלה אלא לדעת מראשית אחרית, וכן בשל רבקה כן פירושה.

מלכים שמהם השיגו הר"ן, ומבארם הרמב"ן בעצמו ע"פ דרכו כאן, ח"ל כי יצא אלי העם לדרוש אלוקים: להתפלל על חוליהם ולהודיעם מה שיאצד להם, כי זה יקרא דרישת אלוקים, וכן יעשו הנביאים... וכן דרשו את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה, שיחפלו עליו

ויודיענו אם נשמע תפלתו (כי הנביא צעת התפלה ידע אם החולה יחיה מחולי זה כעמין רחב"ד, אם שגורה תפלתו בפי וכו' — פרדס יוסף) וכן ותלך לדרוש את ה' כמו שפירשתי שם. ע"כ תמצית דברי הרמב"ן.

ויזד יעקב נזיד... ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה... על כן קרא שמו אדום (כה:ט,ל).

היה התבטול מאדום מן העדשים שהיו אדומות, או שרקחו בדברים אדומים, ועשו לא ידע מה הוא וקרא שמו אדום וכו'.

הרמב"ן לא ביאר טעמו לפירוש חדש זה וגם למה לא ניתח ליה צמה שנראה בהשקפה ראשונה כפירושו הפשוט, היינו, שיעקב בשל עדשים והיה יזכר וידוע לעשו (וכן נוטים דברי רש"י) ולמה ליה לבאר שישל תבטיל שיש בהם עדשים, ועשו לא ידע מה הוא.

מן העדשים, אלא שלא ידע וראה תבטיל אדום על כן אמר סתם, מן האדום וכו'.

ראדה בהעמק דבר להנצי"צ שביאר כוונת הרמב"ן מבני להזכירו, אלא כמפרש והולך דברי הפסוקים. ח"ל, לא כתיב ויזד יעקב עדשים, ללמדנו שלא [היה] בשל של עדשים אלא תבטיל שבו גם עדשים, ולא ידע עשו שהוא עדשים, שאלו ידע היה אומר הלעיטני נא

ובזה ראיתי לא מעט בדברי הנצי"צ, שביאורו לתורה מבאר נימוקן של הראשונים דרך הילוכו, ר"ל מה ראו לפרש הפסוק באופן שנמצא ראשון אינו נראה כפשוטו של מקרא, ומבאר הדקדוק שנמקרא שעבדו פירש מה שפירש. ועכ"ז אינו מזכיר שזה כוונת הרמב"ן או האצ"ע בביאורם לאותו מקרא, אלא מביאו סתמא, כפשוטו של מקרא.

וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים (כו:א).

לא נודע אם הוא אבימלך אשר היה בימי אברהם או שכל מלך פלשתים יקרא כן, ודעת אונקלוס שהיה בנו, ע"כ.

בהערת הרב שוועל כתב שכין הרמב"ן לאונקלוס לקמן פסוק כ"ח; ראה ראינו כי היה ה' עמך תהי נא אלא בינומינו בינינו וביניך, שחרגמו תחיקים מומתא די הוה בין אבהתנא ביננא ובינך, והוא נכון, וכן כתב במיני מרגימא בפסוק כ"ח, אבל הרב שוועל הוסיף, "וכן דעת רש"י שכתב ראה ראינו: ראה — באיך; ראינו — כך", וטעות הוא, שאילו אמר יצחק לאבימלך ראה ראינו, אז היה מוכח מדברי רש"י שכתב ראה — באיך, כדעת אונקלוס, שאבימלך זה הוא בנו של אבימלך שהיה בימי אברהם, אבל היות ואבימלך הוא שאמרו ליצחק אין כאן ראייה כלל, ואדרבה, יותר משמע שאבימלך המדבר עם יצחק הוא האבימלך שהיה בימי אברהם, שאומר לו שרואה שה' עמו כאשר ראה שהיה ה' עם אביו, וגם במיני מרגימא כתב כן להדיא, ח"ל אבל דעת רש"י בזה, ראה — באיך, ראינו — כך, משמע דהיה אותו אבימלך

בעצמו שהיה בימי אברהם, עכ"ל, וראה גם ברשנ"ס שמשמע כן.

ואגב בדאי להעיר שהאנן עורא פירש "תהי נא אלה בינומינו, בינינו וביניך", שבינו וביניך הו פירוש לבינומינו, וזה ביאר מה שנראה ככפל לשון ללא צורך, וכן דרכו לפרש יתורים שנמקראות ע"פ חוקי המליצה והלשון, אבל רש"י פירשו כדרכו בכל מקום לבאר כל יתור שנמקרא שהוא לצורך, ולא רק משום שופרא דלישנא, ועל כן ביארו תהי נא האלה (אשר) בינומינו (מימי אביך) (גם) בינינו וביניך, וכן מרגימא אונקלוס כדבריו, תחיקים כען מומתא די הוה בין אבהתנא, וכעין זה בפסוק ה', כאן, "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ומורתי", פירשו האצ"ע שמשמרתי הוא שם כולל לכל הצוים אחריו כלומר וישמור משמרתי — ומהו משמרתי — המצוות החוקים והמורות, אבל רש"י פירש משמרתי: גזרות

בפסוק לך לך מארצך) ויש שנוטה לדרך רש"י, ובהרבה מקומות מביא גם שניהם, מה שהוא קורא "פשוטו", ושוב, אבל רצוננו דרשו בו... ואין כאן המקום להאריך בזה, אבל ישים הקורא עין לזה בלמדו חומש עם שלשה פירושים הראשיים האלו ויבחין שנון הוא.

והרחקות... כגון שניות לעריות ושניות לשנות, (מלשון עשו משמרת למשמרת), וכן ביאר חילוקי הגדרים שבין חוקים, מצוות, ומורות. ואם נדקדק בפירושים בכל מקום נמצא שכן הוא, שלרש"י אין בכלל יתור לשון במורה, והאבן עזרא מבארס ע"פ חוקי ומגנוי הלשון, וזרמנ"ץ יש שנוטה אחרי דרך האב"ע (ראה למשל

פרשת ויצא

והנה סולם מוצב ארצה (כח: יב).

ועל דעת רבי אליעזר הגדול היה זאת המראה כענין ברית בין הבתרים לאברם, כי הראהו ממשלת ד' מלכיות ומעלתם וירידתם, וכו' הראהו שר מלכות בבל עולה שבעים עוקים ויורד, והראהו שר מלכות מדי עולה מאה ושמונים עוקים ויורד, והראהו שר מלכות אדום עולה ואינו יורד, אמר לו יעקב אך אל שאל תורד (ישעיהו יד: טו).

וקצת תימה שנבואה זו, אך אל שאל תורד, נאמרה על צל ולא על אדום, כדפחת שם בפסוק ד', בפסוקים כב, כג, והכרתי לצל שם ושאר וגו'.

והאבן הזאת אשר שמתי מצבה (כח: יח).

שהמצבה אבן אחת והמזבח אבנים הרבה, ונראה עוד שהמצבה תעשה לנסך עליה יין וליצוק עליה שמן, לא לעולה ולא לזבח, והמזבח להעלות עליו עולות ושלמים, ובבואם לארץ נאסרה עליהם המצבה מפני ששמו אותה הכנענים להם לחק יותר מן המזבחות, אע"פ שכתוב בהם את מזבחותם תתוצון, או שלא רצה לאסור הכל והשאיר המזבח שראוי (לשניהם) לנסך ולקרבנות, ע"כ.

הכנענים במצבות ולא היה להם בית ע"ז שאין שם מצבה להקטיר עליה ולזון שמן על ראשה אבל המזבחות היה במקצתם להקריב גם בהם, עכ"ל, דוק שתחלה מוזכר מה דקשה ליה, "ולא הציטו", ושוב מישבו, "ואולי נאמר שהחזיקו הכנענים וכו'", וגם למדים מדבריו שם מה הייתה כוונתו כאן באומרו שהמצבה הייתה להם "לחק יותר" מן המזבחות; והוא שהיה להם בתי ע"ז עם מזבחות וגם מזלעדי מזבחות, אבל המצבה הייתה חיונית להם, "שלא היה להם בית ע"ז שאין שם מצבה".

ובש"ב עוד או שלא רצה לאסור הכל והשאיר המזבח שראוי גם לנסך וגם לקרבנות, נראה כטעם שני למה אסר המצבה והחזיר המזבח, אבל לפמש"כ בפי' שופטים כולו טעם אחד, והוא, שלא רצה הקב"ה לאסור הכל מפני שרצה להשאיר לנו כלי אחד להקריב קרבנות שנוה עליהם, והשאיר המזבח מפני שלא היה להם לעיכובא בבית פולחנם, משא"כ המצבה, וע"כ היא שנואה ביותר.

ודוק עוד בדבריו, שפי' שופטים הוסיף שהכנענים היו להם מצבה להקטיר עליה וליזון שמן

יש קצת גמגום בלשון הרמנ"ץ, שלכאורה באו דבריו שלא כסדרן, שהיה לו להקדים מה שקשה לו בענין ואח"כ לישבו, כזה: "וצנאם לארץ נאסרה עליהם המזבח מפני ששמו אותה הכנענים לחוק, ואע"פ שכתוב בהם את מזבחותם תתוצון (ש"מ שגם מזבחות היה להם והיה לו לאסור גם המזבח, תשובה לדבר) או ששמו אותה לחוק יותר מן המזבחות או שלא רצה לאסור הכל והשאיר המזבח שראוי גם לנסך וגם לקרבנות, משא"כ המצבה שאינה ראויה אלא לנסך", אבל דוק בדבריו שכתב איפכא, שהכנים הקושיא בין שני היסודים.

וגם יש לדעת מהו כוונתו באמרו ששמו הכנענים את המצבה "לחק יותר" מן המזבח, מהו היסוד הזה שרמו לו הרמנ"ץ.

פשוט דבר מאלו הרמנ"ץ ריש פי' שופטים, שמש"כ כאן בקיצור כל שם, פסוק כב, בתוספות ביאור, ששם באמת מקומו וכאן דיבר בו רק דרך אגב. ח"ל אבל לא הציטו החק הזה שהרי הכנענים גם במזבחות וגם במצבות היו נהוגים שהכתוב אומר ונלחם את מזבחותם ושברת את מצבותם. ואולי נאמר שהחזיקו

על ראשה, וכאן כתב שהמנצה תעשה לנסך עליה יין ולינוק עליה שמן ולא לעולה ולזבח, והמנצה להעלות עליו עולות ושלמים, לכאורה היה נראה שדברי הרמב"ן סתרי אהדדי, והנראה שאינו רוצה לומר להקטיר עליה אימורים של שלמים ואיברים של עולה, אלא הקבוצה

סמים של קטורת כעין קטורת של פנים. ויש עוד לדעת מקורו של הרמב"ן לחילוק זה, שאין במנצה עולה וזבח אבל יש בה ניסוך היין וליקח שמן והקטרת קטורת, ובמנצה לא היה אחד מאלו אלא הקרבת שלמים ועולה.

פרשת וישלח

כה תאמרון לאדני לעשו כה אמר עבדך יעקב (לב: ה).

כי המנהג בצעיר לתת מעלה וכבוד אל הבכור וכאילו הוא אביו, כאשר רמזה תורה, ואת לרבות אחיך הגדול ע"כ.

סעיף כ"ג, שכתב בן זשם כמה אחרונים. ובשנים יעקב, ח"א סימן ע"ז, כתב בן מדעת עצמו וגם הביא כמה מדרשי רבותינו ז"ל שמראים להיפוך מדעתו זו, ושכן שלא יסתרו ההנחה הנזכרת, ראה שם כל דבריו, ולא הזכירו הני גאונים שכן כתב הרמב"ן.

מבש"ב הרמב"ן שהנעיר נותן כבוד לבכור ראה היא להני פוסקים שאמרו שהן לרבות אחיך הגדול אין פירושו אחיך הגדול ממך ואף שיש עוד גדול ממנו, אלא אחיך הגדול, כה"א ידיעה, ופירושו הגדול שנלחם.

וראה בגליון רבינו שלמה איגר ליו"ד סימן ר"ס,

וישאל יעקב ויאמר הגידה נא שמך, ויאמר למה זה תשאל לשמי (לב: ל).

אמר אין לך בידיעת שמי תועלת כי אין הכח והיכולת בלתי לה' לבדו, ואם תקראני לא אענך וגם מצרתך לא אושיעך וכו'.

המנהג מ"מ הוא בעצמו לא היה אומרו אלא היה מאריך בנפילת אפים עד שהש"ן כבר הגיע לשומר ישראל ואז קם ואמר שומר ישראל צאופן שלא ירגישו הקהל שדילג לומר מכניסי רחמים.

והרבה מרבותינו הראשונים חולקים על הרמב"ם וס"ל שמוחר, אף רנ"ו, לבקש ממלאכי השרת להכניס חפלותינו ולהיות מליני יושר וכו'. לדוגמא ראה רש"י סנהדרין מ"ד ע"ג, ד"ה לעולם יבקש אדם רחמים, שכתב שישיעו מלאכי השרת לבקש רחמים ושלא יהיו לו מסטינים מלמעלה, וכן בשנת יב, ע"ג, בד"ה דשכינה עמו, שכתב, ואין המתפלל צריך שידקקו לו מלאכי השרת להכניס חפלותו לפניו מן הפרגוד.

מדברי הרמב"ן כאן נראה שדעתו כדעת הרמב"ם בזה, ופירש "למה זה", שאמר המלאך ליעקב, שאינה שאלה, אלא כלומר אין לך שום צורך או תועלת בידיעת שמי, וכמו שפירש רש"י על הא דאמר יעקב לעשו, להלן, למה זה אמא חן בעיניך, שפירש שלמה זה הו' דיבור בפני עצמו, כלומר אין לך צורך בו,

הנה דעת הרמב"ם צפה"מ, בהקדמה לפרק חלק ניסוח החמישי, שהקב"ה לבדו הראוי לעבדו... ולא לזולתו המלאכים וכו' כי אין להם לא שלטון ולא חפץ... ואין ראוי לשומם אמצעים בין בני אדם להקב"ה אלא שיכוננו כל המחשבות לנגדו ויתרחקו מזולתו, ע"כ.

וידיעו הדברים שהרבה מרבותינו ריחקו מטעם זה הפייע "מכניסי רחמים" (פירוש — המלאכים) הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים, השמייעו חפלותינו לפני שומע חפלה, מכניסי דמעה וכו' השתדלו והרבו חמנה ונקשה לפני מלך רם ונשא, הזכירו לפניו חורה ומעשים טובים של שוכני עפר וכו' ועוד פיוטים כאלו שנקשתו שטוחה לפני המלאכים להשתדל לטובותינו להיות מליני יושר, להזכיר זכויותינו ולהכניס חפלותינו וכו', והדברים עתיקים ולא אזכיר רק ראשי דברים.

המהדר"ל בנתיבות עולם, נתיב העבודה נתיב י"ב, כתב שאין לומר למלאכים הכניסו רחמינו וכו'... אבל למלאכים לא שייך לומר כן וס"ו שיתפלל כך. וכן בחח"ס, או"ח תשובה קס"ו, כתב שאף שאינו מבטל

ואמנא חן בעיניך הוא דיבור בפני עצמו, מוכרח מלמה זה, דוק שם בדבריו ובטעמי המקרא, (שעל מלת זה בא זקף קטן, שהוא מפסיק) חף כאן פירושו כן, איך נריך לשמי ואין לך שום תועלת בדיעומו, ומסבירו הרמב"ן על דרך הרמב"ם.

ואגב, כדאי להעיר שבעל השיר יגדל אלוקים חי המיוסד על הי"ג עיקרים של הר"ם בפיה"מ הג"ל, השמיט העיקר החמישי, "שלו לבדו ראוי להתפלל ולא לזולתו ולאמצעים" והכניס במקומו המלים "הנו ארון עולם לכל נוצר יורה גדולתו ומלכותו" ויש לדון בכוונת המלים האלו, אבל מ"מ מתברר שבעל היגדל לית ליה כהרמב"ם והרמב"ן בזה, אלא כדעת רש"י והגאונים (הפייט מכניסי רחמים כבר הוצא בסידור רב עמרם גאון) הסוברים דמוחר לבקש מהמלאכים להשמדל עבדיו.

והוא"ל ואיירינן צענין נרחיב זה הדיבור קצת. הי"ג אני מאמין הנדפס בסידורים אחרי תפלת שחרית (ואיני יודע מי מחברו) מסודרים ג"כ על הי"ג עיקרים של הרמב"ם, אבל שנה ב אחד מהם, דוק באני מאמין הראשון ומשכת שהשמיט מציאת הצורה שכתב הרמב"ם בעיקר הראשון שלו, שו"ל בפיה"מ להאמין מציאת הצורה, שיש שם נמנא שלם... ואל יעלה על הלב העדר מציאותו וכו' וזה היסוד הראשון מורה עליו דיבור אנכי ה' אלוקיך. עכ"ל וכן כתב ריש הל' יסודי התורה, "יסוד היסודות... לדעת שיש שם מצי ראשון וכו'" אבל המסדר הי"ג אני מאמין לא הזכיר כלל אמונת מציאת השם אלא ניגש ישר להך שהשי"ת ברא כל הצורות. ונראה מזה שדעתו כהני רבנותא שהביא האברבנאל בספרו ראש אמנה שאין למנות מציאת הצורה בין עיקרי הדת כמו שאין למנות אנכי ה'.

אלוקיך למנות עשה (ראה אכן עזרא כ"י יתרו בזה), כי אין שייך לומר שחייבים לנו להאמין במציאת השי"ת משום שכן זוה עלינו השי"ת, דהוא הגדון, אלא מציאת השם הוא מושכל ראשון, ורק אחר שנתברר ונתאמת אצלנו מציאותו שייך לדבר על מצוות, שאלו הן המצוות שזיה עלינו האלוקים, כך אין לומר שאמונה במציאת השם מעיקרי הדת הוא, שזיה הדת עצמה, ורק אחר שקבענו למושכל ראשון שיש שם אלוקים, שייך לדבר על דת האלוקית, ר"ל להגדיר גדרי הדת האלוקית, מהם עיקריהם וכו'.

ויש לציין שבעל היגדל כן הכניס אמונת מציאת השם בעיקרים שלו, שזהו כוונתו באמרו בראש השיר, "נמנא ואין עת אל מציאותו" שהרמב"ם בדברו על מציאת השי"ת משתמש בנטישים אלו, בפיה"מ כתב, "להאמין שיש שם נמנא... ואילו יעלה על הלב העדר מציאותו וכו'" וכן ביסוה"ת "לדע שיש שם מצי וכו' אלא מאמתת מציאותו. (וכן הלאה בהלכה ה') המציאות הוא אלוקי העולם ארון כל הארץ והוא המנהיג וכו'" ולזה נמכוון בעל היגדל באמרו נמנא ואין עת אל מציאותו ר"ל אל המציאות שלו.

למסקנא: חף שגם בעל היגדל ובעל האני מאמין סדרו דבריהם ע"פ דברי הרמב"ם בפיה"מ שמנה י"ג עיקרי הדת האלוקית, מ"מ כל אחד מהם פליגי עליו בעיקר אחד ופליגי אהדדי בתרחי. דבעל היגדל ס"ל כהגאונים שיש לבקש מהמלאכים השתדלות, ופליגי על הרמב"ם בזה, וס"ל כהרמב"ם שמציאות השי"ת מעיקרי הדת הוא, ובעל האני מאמין ס"ל כדעת הרמב"ם בעיקר החמישי, שלו לבדו ראוי להתפלל ואין ראוי להתפלל לזולתו, אבל פליגי עליו בזה שלא מנה מציאת השם בעיקרים שלו.

האנשים האלה שלמים הם אחנו וגו' (לד: כא).

היו אנשי העיר חושבים שהיו שונאים אותם כי ראו אותם עצבים, וכו'.

ע"פ מש"כ כאן האנן עזרא לפרש מלת אפר, בפסוק יט, שהוא פועל יוצא.

ראה הערמינו בפרשת צהר על הפסוק וקראת דרור בארץ (כה: י), בד"ה [ואגב אזכיר] כמה שקשה בפסוק זה ובמיוחד בציאור הרמב"ן, ומה שיש לישב

פרשת וישב

וישב יעקב בארץ מגורי אביו (לז: א).

... אבל יעקב ישב גר באביו בארץ לא להם, אלא לכנען וכו'.

בראיה שהרמב"ן זל לפרש כוונת המליט וישב יעקב בארץ מגורי אביו, שישב שם כגר כאשר עשו אבותיו, ולא כנחל אחוזתו, וכן כתב אחריו האוה"ח. ויש לדעת מקורו של הרמב"ן לפירוש זה, שהרי בכל המדרשים מלאנו היפוך כוונה זו, שפירשו וישב

ויספיו עוד שנא אותו על חלומותיו ועל דבריו (לז: ח).

וטעם על חלומותיו ועל דבריו, שהיו שונאים אותו על החלומות וגם על הסיפור שהוא מספר אותו להם כמתהלל, כמו שאמר שמעו נא החלום הזה אשר חלמתי.

דעת הרמב"ן ששתי השנאות האמורות בפסוק על עניני החלום הן, ששנאה אחת הייתה להם בשביל שמולם חלומות כאלו, שיהיה מלך או מושל עליהם, וחו הוסיפו שנאה בשביל שמספר להם החלומות, שלא די שמולם

ויקצוף פרעה על שני סריסיו (מ: ב).

שניהם סריסים כי היו שר המשקים והאופים גם בבית הנשים... דעת אונקלוס כי סריסים [פירושו] שרים גדולים [ותרגם] פוטיפר [סריס פרעה] רבא דפרעה [וכן תרגם ויקצוף פרעה על שני סריסיו] תרין רברבנוהי וכו'.

דעת אונקלוס שסר ושר אחד, וקרי ליה סריסיו נכפל הסמ"ך, כהוראה שאינם סתם שרים אלא גדולים הממונים על שרים אחרים, וכן מצאו שהחורה כופלת המלה להראות שמדובר ביותר גדול או יותר חשוב מהוראתו מבלעדי הכפל, וכן בלשון ארמי, ונציע כמה דוגמאות לדבר:

ב'פ' קרת, כי תשחרר עלינו גם השחרר (טז: יג). נכפל הרי"ש, שר"ל שתעשה עצמך השר המושל עלינו. שהיה לו לומר שקשור עלינו, כמו וישור אצמלך על ישראל (שופטים ט: כב); כי שרים ישרו (משלי ח: טז), ועוד, וכפל האות האחרונה מציין גדול השררה, וכן באסתר להיות כל איש שורר בציחו, תחת שר.

ובן במלת שיר, שהמרים קולו בשיר נקרא שר כמו אם אשמע בקול שרים ושירות (שמואל ב', יט: לו). עשיתי לי שרים ושירות (קהלת ז: ח), שר שירים על לב רע, (משלי כה: כ), ועוד הרבה, אבל כשמדבר על הליים ששרו בנהמ"ק קרי להו משוררים נכפל הרי"ש,

יעקב, שנא יעקב להיות כמושג הארץ, ולא כגר כאשר היו אבותיו יחזק ואצרהם, ושלה נתכוון הפסוק כשהוסיף בארץ מגורי אביו, פירוש בארץ שאבותיו היו בה רק גרים זל הוא להיות מושג. ראה הרבה, בתנחומא, ועוד.

חלומות כאלו אלא עוד מתגלה לספר החלומות. אב"ל רש"י פירש "על דבריו" על דעתם רעה שהיה מציא לאביהם.

וכן הוא כמה וכמה פעמים בספר עזרא-נחמיה ונדברי הימים.

ובן אדמדס או ירקק שצפ' נגעים (יג: מט) פירש רש"י שהכפל מורה שהוא ירוק שצירוקין ואדום שנאדומים, ר"ל ירוק ואדום ביותר, וראה אצ"ע שם שהוא כמסופק בדבר.

ובן על דבר שמגנדרין מחמת עיגולו וכדורתו אומרים ויגל האבן מעל פי הבאר אבל דבר העשו מתחלתו להיות מתגולל תדיר נקרא גלגל, וממנו מגלגלן זכות ע"י זכאי וכן על ערמה בלתי חשובה אומרים גל של אבנים או גלי הים (שפירושו המים שנצברים ועומדים בקומה כמו גל) אבל על ראש האדם אומרים גולגולת.

ובן בתרגום ובלשון המשנה על מי שמסתכל בדבר באופן שטחי אומרים שדק זה, כמו בתרגום ירושלמי עה"פ וישקף על פני סדום — דק, ובהלים משמים השקיף ה', מן שמיא אודיק. אבל על מי שמעיין יפה

נדבר לעמוד על כל פרט שבו כופלין המלה ונעשה דקדוקי סופרים, לעשות מזה בכל פרטיה ודקדוקיה, כל המדקדק מדקדקין עליו, וכן רבדין תחת רב, דמתרגמין כי תשחרר עלינו גם השחרר, בפי קרת,

ארי אתרברבא עלנא אף אתרברבא.
וזהו שחרגס אונקלס כפל הסמ"ך בקריסים
שמורה שמדבר בשר (בשר) ממדרגה יותר גבוה.

פרשת מקץ

ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף (מא:מב).

נתינת הטבעת היא אות למי שנותנה להיות שני לו לגדולה, לשון רש"י והנכון שטבעת המלך היא חותמו כענין וחתמו בטבעת המלך וכו'.

אלי (ולא כמ"ש פרעה, וזו אלי) וכן אמר יוסף לפרעה, אחי וביח אבי זאו אלי — לעומת מ"ש פרעה וזו אלי, וכן הבטיח השי"ת ליעקב במראות הלילה, אל חירא מרדה מצרים, "אנכי" ארד עמך (אנכי ה' אלקיך) ו"אנכי" אלקיך.

וגם השבטים אמרו לפרעה בעצת יוסף, ישבו נא עבדיך בארץ גושן, וקראו עצמם עבדים, כלומר אנו בוגרים להיות עבדים לפרעה מלהיות בוג למצרים, וכשמוע פרעה הדברים האלה הודה ליוסף, אביך ואחייך זאו אליך, — ולא אלי — וישבו בארץ גושן, אבל עדיין לא הודה זכולו והוסיף לבקש ואם ידעת ויש בהם אנשי חיל [מה שפרעה חושב לאנשי חיל] ושמתם על אשר לי, ועל זה לא ענוהו יוסף כלום, לא בשלילה ולא בחיוב. ודוק בשיר הקדוש אקדמות מלין מן השורה המתחילה תאין ומתכנשין... עד "קריה כד אתגלי...", שדומה השיחה בין ישראל בגלות המר הזה לשיחת שבטי יה עם פרעה.

ועוד האריך שם הר"ר יהונתן שע"י השעבוד והעבדות ניצולו לגמרי מהשערי טומאה שרצה פרעה והשרטומים להעמיס עליהם.

ואע"פ הקורא שזה כמה שנים שראיתי הדברים ורשמתי אותם כאן מתוך הזכרון, והיום והזכרון היו בכלל הדברים שטבעם להיות חסר ואחאי, כאשר כתב הט"ו צה"ל שמיטה, ע"כ לא יחשבו הקורא כדברים מוסמכים שיצאו מפי הר"ר יהונתן "כלשון הזה וכסגנון הזה".

א. מחלוקת הרמב"ן ורש"י בנתינת הטבעת היא, שרש"י לא היתה אלא לסמל ואות על מינויו כעין וילבש אותו בגדי שש וישם רביד הזהב על זוארו וירכב אותו במרכבת המשנה, שאין בהם תכלית שימושי ואינם אלא מתכסיפי המלוכה למינוי משנה למלך, ולהרמב"ן היו נתינת הטבעת דבר שימושי לצורך הנהלת המלכות, שמהיה הטבעת, שהיא חותם המלך, אללו שיחתום בה כל לו ופקודה שיוציא ויהיה להם כל חומר חוקי המלך. וסדר הכתובים נראים יותר כדעת רש"י, שהרי מנה הכתוב נתינת הטבעת בין שאר הדברים שהם רק לאות וסמל, ולהרמב"ן היה לו לומר תחלה שמינויה משנה למלך על ידי שהלבישו בגדי שש וכו' ואח"כ לספר שאף מסר לו חותמו, באופן לא זו אף זו, (וראה מבוא המלבי"ם לפירושו לספר ישעיה, ד"ה ודע שזה כלל גדול).

ב. ובדי דברי זו אומר מה שראיתי בכתבי הרבי ר' יהונתן בעל היערות דבש בענין נתינת הטבעת על ידי יוסף, (וכעת איני זוכר באיזה מחיבוריו הרבים ראיתי), שכוונת פרעה היתה בחירת קידושין, שהחליט פרעה לזווג האומה הישראלית למצרים, אבל שמהיה מצרים, חכמיה ושרטומיה ה"בעל" וישראל וקדושתה והחורה וכל סגולותיה ברשותם, ונתן רביד הזהב על זוארו בחירת סגולות וקידושין, וירכיבהו במרכבת המשנה בחירת חופה וזהו שאמר פרעה לשבטייה קראו את אביכם ואת בתיכם וזאו אלי ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים ואכלו את חלב הארץ, שהיא הכתובה והתחייבות למזונות אבל יוסף שלח לאביו רדה

ויידאו האנשים... ויאמרו על דבר הכסף השב באמתחותינו אנחנו מובאים, להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו ולקחת אותנו לעבדים ואת חמורינו (מג: יח).

וטעם ואת חמורינו כי ידאגו על חמוריהם לאמר, הנה יקח גם את חמורינו עם אמתחותיהם ולא נוכל לשלוח לבתינו בר וימותו כולם ברעב, ע"כ.

לשנות הצר למשפחותם וימותו כולם ברעב, וזו הייתה דאגתם שהזכירו החמורים בחדא מחתא עם להתגולל עלינו, להתנפל עלינו; ולקחת אותנו לעבדים.

ואע"פ שהדברים נראים פשוטים רשמים מפני שראיתי לאחד שרצה להשוות ענין הזכרת החמורים ככאן להך דלדיקים חביבים עליהם ממונם יותר מגופם (חולין לא, ע"א) והכנים דברי הרמב"ן כאן לסעדו, ומשגה היא.

בוונת הרמב"ן לבאר דאגתם על איבוד חמוריהם, שנמצאם נראה קרוב לטעות. הנה הם יראים שהוצאו אל בית יוסף להתגולל עליהם, להתנפל עליהם, ולקחת אותם לעבדים; וגם לגנוב חמוריהם. שאין לאיבוד החמורים שום ערך ושיוון כלפי הסכנה שדימו שנמצאים בה. ועל כן ביאר שלא על איבוד החמורים דאגו, אלא היות שצאו המצרים בעלילה כדי להתגולל ולהתנפל עליהם ולקחת אותם לעבדים, ברור הוא שיגנובו גם החמורים ואמתחותיהם, וממילא לא יוכלו

ואלוקי אביכם נתן לכם מטמון באמתחותיכם (מג: כג).

הרמב"ן הביא פירושו של האב"ע וכתב עליו, והנה הם דברי נוחמים.

שהאים שעל בית יוסף אמר להם דברי נוחמים, שראה שהם דואגים שעל דבר הכסף הנמצא באמתחותיהם מובאים, ויחם אותם "שלוס לכס אל תיראו" שאין לנו חולים הדבר בתרמית, שכספכם צא אלינו וכו'. אבל מהמשך דברי הרמב"ן אין נראה שזוהי כוונתו.

ההשתמשות בלשון נחמה כמלינה צמון של הכל ור הוא, שאיני זוכר עוד מקום שמצינו לשון נחמה צמון זה.

ואו"י נשאל מלשון איך תנחמנו הכל, (איוב כא: לד), ואינה אלא השערה רחוקה. או אולי ר"ל

פרשת ויגש

כי פי המדבר אליכם (מה: יב).

בלשון הקדוש (כן היא) דעת המפרשים והוא (גם) תרגום אונקלוס... כי איננה ראייה שידבר אדם אחד במצרים בלשון הקדוש, כי על דעתי הוא שפת כנען ורבים במצרים ידעין אותו כי קרוב הוא וכו'.

וידובר הנושא אולי יש לבאר שדעת הרמב"ן היא שלה"ק הוא הלשון שנמסר לו לאברהם אבינו, והוא שהביאו לארץ ישראל ומאז לא דיבר אלא בלשון הקדוש עם בני ביתו ועבדיו ונעריו ומיכיו, שהגיע מספרם "לאלפים ולרבבות", כאשר כתב הרמב"ם פ"א דעבודה זרה, עד שבימי שבתי יה כבר נתפשט הלשון בכל ארץ כנען וכבר דברו צו כל יושבי הארץ.

הן אחת שדומה הוא להעמים כוונה זו בדברי הרמב"ן, אבל ביאור אחר איני יודע.

ב. שמעתי מנני הנבון כמר יעקב אריה לוי שליט"א בשם זקן אחד שזכור שלפני כששים שנה שאל הרבי מאלכסנדר את הרבי הרא"ם מגער למה לא הכירו האחים את יוסף צדיעת עינא דקלא מחוך כל

א. בהשקפה ראשונה היה נראה שדעת הרמב"ן שאין לשה"ק הלשון המיוחד לאבות, אלא הוא שפת המדינה והאומה הכנענית.

אב"י אין מתקבל על הלכ שזו תהיה כוונתו, וצמיחה כשמעיינים בדבריו ריש פ' כי משא (ל: יג) עה"פ מחזית השקל בשקל הקדוש, ח"ל שם, וכן הטעם אולי צמה שרבותינו קורין לשון המורה לשון הקדוש, מפני שדברי תורה והנבואה וכל דברי קדושה כולם בלשון ההוא נאמרו, והוא הלשון שמדבר צו עם נביאיו (ודיבר צו) עם עדתו אנכי ולא יהיה לך ושאר דברי תורה והנבואה... וכו' ברא עולמו וכו' וכו' קרא שמות לקדושים אשר בארץ, אברהם ויחזק וכו', ראה שם כל הענין בפנים כי קרתי.

הדו"ד שהיה צניהם, ואמר הרבי מגער דלא שייך ט"ע דקלא חלא בלה"ק.

תבזה בני הנכון א"כ איך כל אדם מותר באשתו בטענת עינא דקלא בשאר לשונות, ראה גיטין כג ע"א, וגם מד הסביר קשה לומר כן, דמאי מעלייתא דלה"ק לענין זה. חלא ע"כ שכונת הרבי מגער היתה שרק כששומע לשון שהורגל לשמוע מפי חבירו שייך ט"ע דקלא ולא כשמדבר שפה חדשה שלא שמע ממנו מעולם, ולפיכך לא הכירו את יוסף עד שנחודע אליהם.

והאנשים רעי צאן כי אנשי מקנה היו (מו:לב).

אמר להם שהם רועים, אבל לא שירעו בהמות של אחרים, כי גם בשל עצמם יש להם עבדים ובני בית ירעו אותם, אלא שעשרם במקנה וזה טעם כי אנשי מקנה היו וכו' כי לא רצה להזכירם רק לכבוד ע"כ.

להזכירם דרך כבוד, יש להצניע ע"פ דברי המוס' כמוצות ס"ג ע"א, ד"ה באומר איני ון, שמתוך דצריהם משמע שגנאי הוא לאדם להשכיר עצמו להיות עושה מלאכת אחרים, משא"כ בעושה אותה מלאכה של עצמו אינה גנאי.

והר"ב אייזנשטאט בהגהותיו פירש כונת הרמב"ן שמלאכת מרעה לאן היא אומנות בזויה מלד עצמותה, ולכאורה כאשר כתבנו נראה יותר מדויק, שסוף סוף מצינו שהאחים היו רועים הלאן גם בעצמם.

ונראה ככונת הרמב"ן שכל לפרש כפל הלשון, שאמר יוסף שיגיד לפרעה שאחיו הם רועי לאן וגם שהם אנשי מקנה, שלכאורה היינו הך, וע"כ פירש שרועי לאן משמעו שעסוקים במרעה לאן, אבל היות ורועה נקרא בין שרועה לאן אחרים בין בעל גדרות לאן, ע"כ הדגיש יוסף שאינם רועי לאן אחרים, כפועלים שהשכירו את עצמם להיות רועים, חלא שהם "אנשי מקנה", שפירושו בעלי גדרות לאן, וכן תרגמו אונקלוס, גברי רעי ענא, גוברי מרי גמא.

והוא שכתב הרמב"ן שיוסף הדגיש נקודה זו כדי

פרשת ויחי

ויברך את יוסף (מח:טו).

כי לברך את יוסף באהבתו אותו, ברך את בניו, ויגיד כי לא היה ליוסף זרע אחר והיתה כל ברכתו בברכת אלה הנערים. או שיקראו שאר בניו על שם אחיהם ומברכתם יבורכו גם הם, והוא הנכון בעיני, כי הנביא אומר ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיה, דברו לא יהיה לריק אבל הוליד אחרי כן בנים בדעת האונקלוס שאמר ובניו דתוליד בתריהון, ויהיה אשר הולדת עבר במקום עתיד וכו'.

"כי הנביא אמר ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו, ודבריו לא יהיו לריק, אבל הוליד אחרי כן בנים".

מענין מאד שהוכחה כעין זו כתב גם הרמב"ם בהל' מלכים, שצ"י י"א, הל"א, מוכיח מכמה פסוקים שהחורה מעידה על ימות המשיח ועל הגאולה העתידה, ובהלכה ז' ממשיך להביא עוד ראיה, ח"ל ואף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלו קיץ את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים, ומעולם לא היה הדבר הזה, ולא יזוה הקב"ה לחוה, (חלא ודאי שעוד יהיה כן לעתיד).

קשה ליה להרמב"ן שהמקרא אומר ויברך את יוסף ומסיים בצרכת אפרים ומנשה, על כן הסביר שהצרכה לבנים היתה לאהבת יוסף, וברכת בניו היא היא ברכת יוסף. וכו' קשה לו שא"כ למה ברך דוקא אפרים ומנשה ולא שאר הבנים אשר הוליד (כמשמעות הכתוב, ומולדתך אשר הולדת אחריהם, לשון עבר). ע"כ מסיק שהנכון בעיניו שמדבר על העתיד, ושצאמת אז לא היו לו רק שני בנים חלו, ו"אשר הולדת" פירושו אשר חלד.

ומסיק שדאי היה לו בנים אחרים שולדו אח"כ

ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי (מח: כב).

וקרוב אלי עוד שעשה יעקב כדרך שיעשו הנביאים, נטה ידו בחרב כנגד ארץ האמורי וזרק שם חצים להיות נכבשת לבניו, כענין שעשה אלישע — וישם ידו על ידי המלך ויאמר אלישע יָרָה, ויור. ואע"פ שלא סיפר הכתוב כן, ירמזנו בפסוק זה, ויתכן שזה טעם אמרו לקחתי (לשון עבר) כי מאז לקחה הארץ לבניו ע"כ.

(פסוקים ד — ט), מחי יקומו מן האורז ויכנסו לעיר, הורס רק שכשילאו אנשי העי לרדוף את יהושע והעם אשר עמו, אז יקומו מהרה, וגו' ואם היה הרמז הכידון הסימן להם לקום מן האורז היה לו למסור אותם, בהרימותי את הכידון אל העי תקומו ותבואו העיר, ולפי דברי רש"י עיקר חסר מן הספר. ועוד, אם לסימן היא הרמז הכידון היה לו לנפץ נס ודגל ולא כידון, ומה שישב האברצנאל שבראש הכידון היה קשור נס, דוחק מבואר הוא, שלדבריו היה צריך ה' לזווחו על הנס, הרס הנס אשר בידך, שהוא העיקר, ולא המקל שבו חלוי הנס, ועוד למה דקדק לומר נטה ידך אל העיר, שלדבריו רש"י היה לו לומר נטה ידך אל האורז, שאליהם מכוונת נטיית יד זו, וגם את זה דחק האברצנאל ליטב, ראה דבריו שם.

ובעיקר קשים דברי רש"י מפסוק כ"ו, "ויהושע לא השיב ידו אשר נטה בכידון עד אשר החריס את כל יושבי העי", דאם לסימן צעלמא היא מה לו להחזיקו כל משך המלחמה. האורז ראו הסימן וצאו לעיר, ודי. וגם תראה שהכתוב אומר שלא השיב יהושע את ידו אשר נטה בכידון, ש"מ שגם נטיית היד וגם נטיית הכידון מתכסי המלחמה הן, דאל"ה היה לו לכתוב ויהושע לא השיב הכידון אשר נטה.

ולדברי הרמב"ן כאן מתפרשת כל הפרשה יפה, דבר דבור על אופנו, שדוקא בכידון צוהו ה' לנטות ידו, ושיטתו אל העי דוקא, ולא אל האורז, ומה שהוסיף ה', "כי לך אתננה", אינה חזרת ההצטפה הראשונה שלפני המלחמה הנוכרת בראש הקפיטל. ששם הנטייתו שיננה במלחמה וחו לא, וכאן הורה לו תכסי המלחמה שצאלמעותן יכבוש את "מלך העי ואת עמו ואת עירו ואת ארצו" שאמר לו נטה ידך בכידון אל העי — וצוה — בידך אתננה, בדיוק כאשר כבש יעקב אבינו את האמורי כמה מאות שנה לפני הקרב בפעולות נבואיות כאלו, וכן הורה אלישע ליואש איך להכות את ארס, באמרו הרכב ידך על הקשת, וגם הנביא שם ידיו על יד המלך ואמר לו שצפולה זו חן חשועה לה'... והכית את ארס.

א. בני הנבון כמר מרדכי ואז שליט"א העירני שלפי דברי הרמב"ן הללו מתבאר יפה שמעתא דהילוך קונה, ז"כ, ק' ע"א, שנמלקו שם רבי אליעזר וחכמים, דרבי אליעזר סבר המוכר שדהו והלך זה הלוקח לארכה ולרחבה, קנה, דהוי חזקה, וחכמים פליגי וסברי דאין הילוך מועיל עד שיחזיק כנעל גדר ופרץ, ואיחא החס אמר ר' אליעזר מ"ט דרבי אליעזר, דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה (דקנאה צהילוכו), ורבנן, החס משום חציבותא דאצרהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו, ע"כ בגמרא שם, וראה ברשב"ם שנתחב לדיחוקים לפרש הן כדי שיהא נוח לפני בניו לכבוש. ולהרמב"ן כאן פשוטו כמשמעו. ע"כ הערת בני הנבון, ודפח"ח.

וראיה מה שהערינו על הרמב"ן לעיל, פ' לך לך, על הפסוקים שא נא עניך וגו' כי את הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך... קום התהלך בארץ כי לך אתננה (וי' יד, טו, וי'), וגם בשאר מקומות בדברי הרמב"ן עה"ת שרשמנו שם.

ב. הענין שהביא הרמב"ן כסמוכין להצעתו הוא במלכים ז', י"ג, פסוקים טו, טז, כשבא יואש המלך לבקר אלישע בחליו שמת בו, אמר אלישע ליואש קח קשת וחצים והרכב ידך על הקשת, ויעש יואש כן, וישם אלישע את ידיו על ידי המלך, ויצא לפתוח החלון קדמה, ויאמר אל המלך, וירא, ויעש כן המלך, ועל זה אמר לו אלישע "חן חשועה לה'... והכית את ארס". וראה עוד שם פסוקים י"ח, י"ט.

וראיה יכול להביא סמוכין גם מיהושע במלחמת עי השנייה, שאמר שם ה' ליהושע נטה ידך בכידון (חמים; רומח) אל העי כי בידך אתננה, ורש"י פירש שם שהרמז הכידון אל העי היחה סימן לאורז, שילאו מן המארז צראותם הכידון נטוי על העיר, והוא קנת דחוק, שא"כ למה הוסיף, "כי בידך אתננה", שכבר הצטיחו ה' יחצרך צריש הקפיטל, ראה נתתי בידך את מלך העי ואת עמו ואת עירו ואת ארצו. וגם, כשצוה יהושע את אנשי המלחמה את תכנית המלחמה

ובזה מדוקדק נמי מה שאמר ה' ליהושע נטה הכידון אשר בידך, שנראית כשפת יתר, שלא היה נריך לומר אלא נטה הכידון אל העי, ולהנ"ל ניחא מאד, שדקדוק הוסיף אשר בידך, ר"ל ששי דברים ניהו לנטות, נטה ידך ונטה הכידון, שצנטיית היד עם נטיית הכידון תכנס את העי. (ובזה אמרתי לפרש מ"ש דוד המלך, המלמד ידי לקרב אנצמותי למלחמה, (תהלים קמד: א') שהורה ה' הסוד איך לנצח במלחמה צפעולות נבואיות כעקב ויהושע, ועוד כמה פסוקים כאלו בספר תהלים).

ואגב, החתם סופר בלחוד מהספדיו, וכן רמז לה בחזרת משה ריש פ' בלק, ביאר ע"פ דברי הרמב"ן את הפסוק וירא בלק בן זפור את כל אשר עשה ישראל לאמורי, דאשר עשה ישראל קאי על ישראל סבא, שראה בלק שיעקב אבינו הוא שכנש את האמורי, עם גדול ורס כענקים, צפעולותיו, שזרק חצים ללד ארצם והניף חרבו עליה, וכו' ועל כן ויגר מואב... כי רב הוא, מלשון גדולה ורוממות, ועל כן דימה שהתחבולה לעמוד כנגדם היא ג"כ בכחות רוחניים, היינו צפעולותיו הנבואיות של בלעם הקוסם.

לא יסור שבט מיהודה (מט: י').

תמצית דברי הרמב"ן: שהממנה מלך שאינו משבט יהודה עובר על צואת יעקב אבינו כי יעקב המליך שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל, ומעת שימליך מלך מיהודה לא יסור ממנו אל שבט אחר, והיו המלכים המולכים על ישראל משאר השבטים אחרי דוד עוברים על דעת ועל צואת יעקב אבינו ומעבירים נחלה.

ובסוף הדיבור כתב הרמב"ן בזה הלשון: וראיתי בירושלמי במסכת הוריות, אין מושחין מלכים כהנים, אמר רבי יהודה ענתוריא על שם לא יסור שבט מיהודה, אמר רבי חייא בר' אבא למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל, מה כתיב בתריה לא יהיה לכהנים הלויים, הנה שנו בכאן שאין מושחין מלכים מן הכהנים, ופירש תחלה שהוא לבבד יהודה שאין השררה סרה משבט יהודה ולפיכך אע"פ שישאל מקיימים מלך עליהם משאר השבטים לצורך שעה אין מושחין אותם, שלא יהיה עליהם הוד מלכות אלא כמו שופטים ושטרים יהיו, והזכירו הכהנים שאע"פ שהן בעצמן ראויין למשיחה, אין מושחין אותם לשם מלכות, וכ"ש שאר השבטים, וכמו שאמרו בגמרא, אין מושחין אלא מלכי בית דוד, ורבי חייא בר אבא פירשו שהוא מנוע מן התורה, שלא יהיה לכהנים כל שבט לוי חלק ונחלה במלכות והוא דבר ראוי והגון, ע"כ ברמב"ן.

מלכות, וכל שכן שאר השבטים. אבל אין צנרייתא זו איסור מיוחד צמינו כהן למלכות, והיכן שמוחר למנות ישראל מותר נמי למנות כהן, ושניהם אין מושחין אותם, ואפילו כהן דבר משיחא הוא.

ורבי חייא נ"ר אבא פליג וסבר שיש מניעה (פירוש: לאו) מן התורה צמינו כהן למלכות והוא הך דכתיב לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה, דקאי אדלעיל מיניה דכתיב למען יאריך ימים על ממלכתו הוא וצניו. שלדעת הרמב"ן קאמר ר' חייא שממנה מלך שאינו מזרע המלוכה עובר בעשה של "על ממלכתו הוא וצניו", ואם כהן הוא הממונה עובר נמי בלאו של לא יהיה לכהנים חלק ונחלה (במלכות דכתיב לעיל מינה).

ומה שמסיים הרמב"ן והוא דבר ראוי והגון, כוונתו לומר שראוי והגון הוא שלא למנות כהן למלך

הרמב"ן פירש הירושלמי דהני תרי אמוראי פליגי אהדדי לדינא, דרבי יהודה ענתוריא סבר שאין תוספת איסור צמינו כהן למלך יתר על איסור מינוי ישראל משאר השבטים, ואיסורו הוא מלא יסור שבט מיהודה והוא דחנא צנרייתא אין מושחין מלכים כהנים הכי קאמר שאפילו צמקום שמוחר למנות מלך שאינו משבט יהודה, כגון לצורך השעה, עכ"ל אין מושחין אותם כדי שלא יהא עליהם הוד מלכות אלא כשופטים ושטרים. והוא מגמרא דהוריות יא, ע"ב, ופסקו הרמב"ם פ"א מהל' מלכים הלכה י' וקמ"ל תנא דצנרייתא דאפילו אם צמינו מלך כהן אין מושחין אותו, ורבותא דכהן הוא דס"ד שאין מושחין ישראל שאין צני משיחא, אבל כהנים דראויים למשיחא אימא נמשחינהו דאיסור משיחא הוא מפני האמור ואשר יתן ממנו על זר ונכרת מעמיו (שמות ל: לב, לג), וסד"א שאין כהנים זרים אלא משיחא, קמ"ל תנא דאפ"ה אין מושחין אותם לשם

גם מפני הטעם שכתב לעיל, היינו "מפני שהיו כהנים ונצטוו תשמרו את כהונתכם לכל דבר המוצא וגו'" והיו כעין הן איסור שלא יעבדו הכהן עבודה לוי וגם לא יעבדו לוי עבודה לוי חצירו, ושוער שנעשה משורר חייב מיטה בידי שמים, וכן כהן שעבד עבודה לוי לדעת הראב"ד, ואף להרמב"ם דאין בו מיטה, מ"מ הו' לא תעשה דאורייתא, ומנאו במנין המלות לא תעשה ע"כ, ולוקין עליו. והוא מגמרא ערכין י"א ע"כ, ופסקו הר"ם פ"ג מכלי המקדש הלכות ט' י' יא', וראה שם בב"מ בארוכה. וס"ל להרמב"ן שאף שלא נמנעו כהנים אלא מעבודת הלויים, מ"מ נצטוו שישמרו כהונתם לכל דבר המוצא, ר"ל שהכונה והקרות או השקפה שלהם תהיה שמורה אך ורק לדבר המוצא, ואין ראוי והגון להם ליכנס למלכות. והרב שעוועל כנראה לא הרגיש בכל זה וציאר "והוא דבר ראוי והגון" דקאמר, כאלו הרמב"ן משנה את פירושו, שהוא דבר ראוי והגון, ואין הלשון משמע ק' כלל.

עייין בחקרי לב, או"ח סימן ק"כ, שחמה על הרמב"ם שהשמיט הן דינא שאין מושחין כהנים

למלכים אף שפסק כל שארי ההלכות המפורטות באותה ברייתא. וכחז' לישב דעת הרמב"ם, שפירש הירושלמי כאשר פירשו הרמב"ן כאן, ופסק כרבי יהודה שאין איסור מיוחד למינוי כהנים למלכות, וחידוש הברייתא הוא שכשממנים כהן למלך, כגון לצורך שעה, גם אותו אין מושחין אף שראוי למשיחה הוא וממילא כיון שפסק הרמב"ם שכלל אין מושחין אלא זרע דוד שוב אין צורך לפרוט שאף כהנים אין מושחים, וראה שם בחקרי לב שהאריך בענין וכל דבריו מחוקקים לחיד.

וגם ראיתי דבר נחמד להחמ"ס בחורת משה עה"פ ראובן בכורי אמה... יתר שאת ויתר עו, שכתב רש"י שראוי היה ראובן להיות יתר על אחיו בכהונה ובמלכות, וז"ל לפמ"ש הרמב"ן בשם ירושלמי דהוריות דמן המורה אין מושחין כהנים למלכים... א"כ אם לא חטא ראובן איך היה לו כהונה ומלכות, וזה אפשר שיהיה בניו לשני שבטים שצט חנוך ושצט פלוג, לאחד כהונה ולאחד מלכות, ונראה שדמן ואצירס הוי בני ראובן ומטעם זה נחלקו על הכהונה ועל המלכות.

שלא להוציא הנייר חלק

מקור ללשון תמוה ביד החזקה

כתב הרמב"ם פ"ד דחנוכה הלכה יב, "מצות חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד", והלשון מוזר שאין זה מדרכו של הרמב"ם בכל הי"ד להעריך חשיבותן וחביבותן של מצוות, ומה גם שנראה כהא דעירובין סד ע"א, אמר רב נחמן כמה מעליא הא שמעתא... האמר ר' אחא בר חנינא כל האומר שמועה זו נאה... מאבד הונה של תורה.

ונראה שמקורו של הרמב"ם הוא במס' סופרים פ"כ ברייתא ה', "נר חנוכה מצוה להניחה בפתח הסמוך לרה"ר... לקיים מה שנאמר מה יפית ומה נעמת; מה יפית — במזוזה, ומה נעמת — בנר חנוכה". ונעימה תרגומו לשון חביבות, ראה לדוגמא קינת דוד על שאול ויהונתן, שמואל ב' קפיטל א', "הנאהבים והנעימים בחייהם", פסוק כג, "נעמת לי מאד", פסוק כו, שחרגמו יהונתן חביבין, חביבת, וכן בעוד מקומות במקרא, והוי לשון הרמב"ם בזה דברי חכמים.